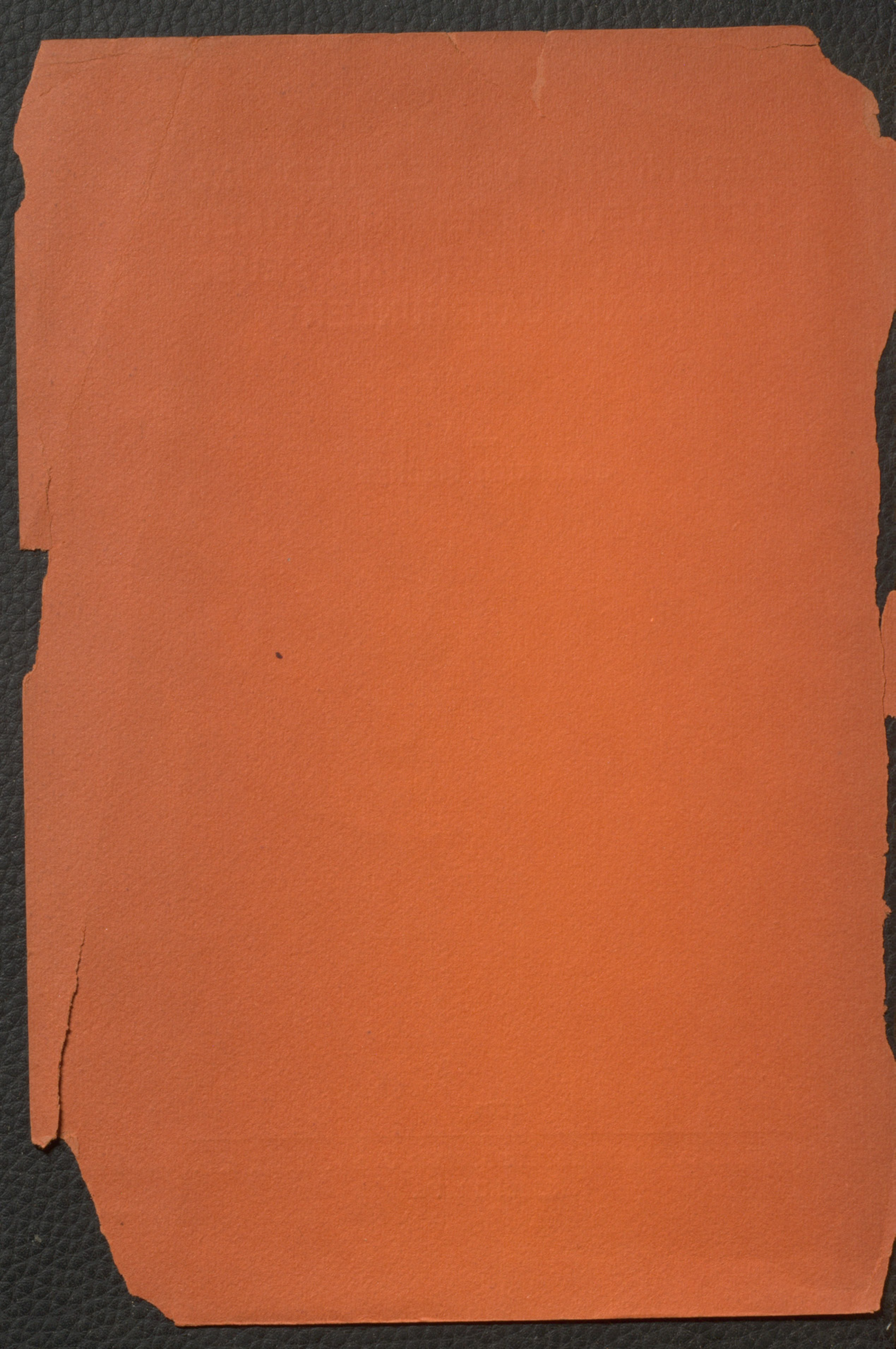
GESCHICHTE DER ENTDECKUNG DER DEUTSCHEN MYSTIKER ECKHART, TAULER UND SEUSE IM XIX. JAHRHUNDERT

von

GOTTFRIED FISCHER

1931

UNIVERSITÄTSBUCHHANDLUNG GEBR. J. & F. HESS A. G.
FREIBURG i. Ue.







GESCHICHTE DER ENTDECKUNG DER DEUTSCHEN MYSTIKER ECKHART, TAULER UND SEUSE IM XIX. JAHRHUNDERT

VON

GOTTFRIED FISCHER

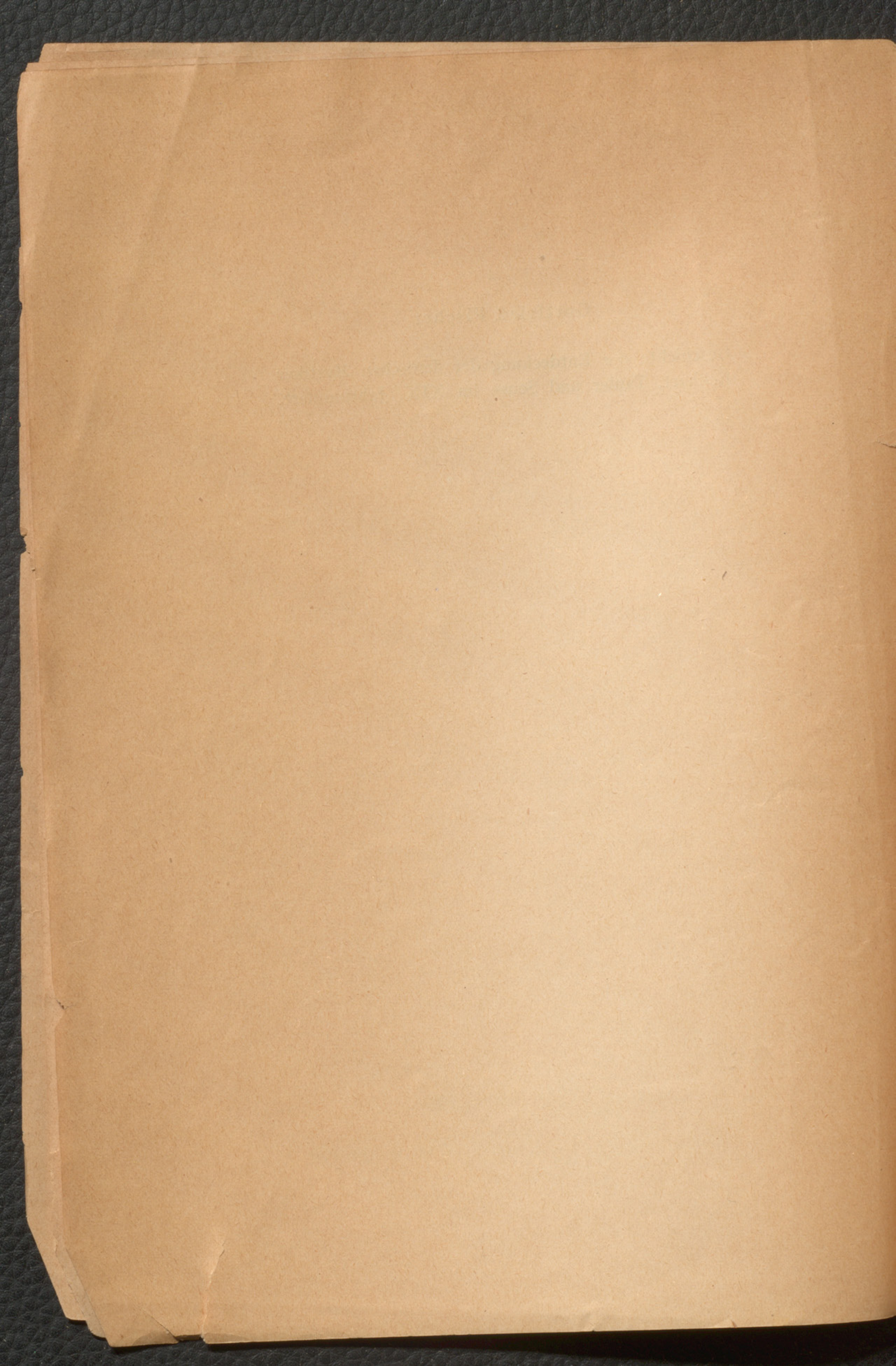
1931

UNIVERSITÄTSBUCHHANDLUNG GEBR. J. & F. HESS A. G.
FREIBURG i. Ue.

Gedruckt in der St. Paulus-Druckerei zu Freiburg i. Ue.

Gottfried Fischer

Geschichte der Entdeckung der deutschen Mystiker Eckhart, Tauler und Seuse im XIX. Jahrhundert.



INHALTSÜBERSICHT

ABKÜRZUNGEN

A. D. B.	= Allgemeine deutsche Biographie.
A. L. K. G.	= Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters, hrg. von P. Heinr. Denifle O. P. und Franz Ehrle S. J.
Afda.	= Anzeiger für deutsches Altertum.
D. M.	= Deutsche Mystiker des XIV. Jahrhunderts, hrg. von Franz Pfeiffer. 2 Bde. Leipzig. Göschen 1845 und 1857.
D. Th.	= Divus Thomas. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie.
D. V. S.	= Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte.
H. p. Bl.	= Historisch-politische Blätter.
K. H.	= Kirchliches Handlexikon.
K. L.	= Kirchenlexikon von Wetzer und Welte.
R. E.	= Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche.
Th. Q. T.	= Theologische Quartalschrift. Tübingen.
Zfda.	= Zeitschrift für deutsches Altertum.
Zfdph.	= Zeitschrift für deutsche Philologie.

EINLEITUNG

Als der Begriff « deutsche Mystik » geprägt wurde, hat man den Hauptton auf das Wort « deutsch » gelegt. Er stammt bezeichnenderweise von einem Hegelschüler, Karl Rosenkranz, der ihn zuerst in einem Aufsatz als Rezension zu Diepenbrocks Seuse-Ausgabe (1829) in den « Berliner Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik » [1] verwendete. Der Begriff faßt hier die mystische Spekulation des Meisters Eckhart und seines Kreises als Anfangsstadium der Entwicklung des « deutschen Geistes », die in der « neuen universellen Wissenschaft » Hegels ihre Vollendung — « Synthesis » — erstiegen hätte. Mit diesem von Rosenkranz umschriebenen Gehalt wurde diese Begriffs-Formel allgemein von der Wissenschaft übernommen. Die deutschen Mystiker galten von da an als die « Erzväter der dem deutschen Geiste eigentümlichen Spekulation ».

Doch als man erkannte, daß Eckharts Denken und die von ihm weitgehend beeinflußte mystische Richtung der Theologie des XIV. Jahrhunderts nicht originell seien, daß beide in ihrer Eigentümlichkeit hauptsächlich auf dem *Neuplatonismus*, sonst aber durchwegs auf der *Scholastik* fußen, verlor die Prägung zum Teil ihren Wert. Wird sie gleichwohl beibehalten, was bei ihrer weiten und allgemeinen Verbreitung nicht wohl zu umgehen ist, so muß vor allem das darin enthaltene Werturteil geändert werden. Das ist von der unvoreingenommenen Forschung auch geschehen. Heinrich Böhmer versucht auch den Inhalt des Begriffs anders zu umgrenzen. Er schlägt nämlich in der sehr aufschlußreichen Schrift « Loyola und die deutsche Mystik » [2] vor, « unter *deutscher Mystik* zunächst einfach die *klösterliche Erbauungsliteratur* zu verstehen, die in den *letzten drei Jahrhunderten des Mittelalters* in dem weiten Gebiet der *alten deutschen Reichskirche* entstanden

[1] I. S. 147 ff. 1831. Der Aufsatz steht wörtlich auch in Rosenkranz' Werk : « Zur Geschichte der deutschen Litteratur. » Königsberg 1836. S. 37-57.

[2] Berichte über die Verhandlungen d. sächs. Akad. d. W'schaften z. Lpzg. Phil.-hist. Kl. 73. Bd. (1921) 1. H. Böhmer beachtet auch als erster die Herkunft des Begriffs « deutsche Mystik ». S. 1 ff.

ist ». [1] Sicher hat diese weiteste Begriffsfassung besonders für literarhistorische Erkenntnisse große Vorteile. Sie zeigen sich denn auch schon bei Böhmer. Es veranlaßt ihn, zu untersuchen, was für Schriften dieser Erbauungsliteratur den größten « Bucherfolg » gehabt haben. [2] Daraus lassen sich dann sehr interessante Schlüsse auf ihre innere Wirksamkeit ziehen, und diese gestatten Einblicke in wichtige geistesgeschichtliche Erscheinungen.

Dennoch wäre gegen dieses Verfahren verschiedenes einzuwenden. Vor allem würde das Eigenartige, das trotz allen reichen auswärtigen Beziehungen und Abhängigkeiten eben in der « deutschen Mystik » — im alten Umfang — vorhanden ist, nicht mehr begriffen. [3]

Wenn nun meine Arbeit den Anschein erweckt, als würde hier unter « deutscher Mystik » nur die Schriften Eckharts, Taulers und Seuses verstanden, so liegt der Grund einzig in der gestellten Aufgabe, zu untersuchen, wie diese drei großen Dominikaner und ihre Lehren im Verlaufe des XIX. Jahrhunderts wieder ans Tageslicht gebracht und beurteilt wurden. Keineswegs soll aber damit über den Umfang des Begriffs etwas gesagt sein. Ich bin mir bewußt, daß das eigentümlich Deutsche, wie es hier erscheint, auch in andern bedeutenden Persönlichkeiten und Denkmälern ebenso stark zum Ausdruck gelangt ist. Nur des Raumes wegen mache ich diese Einschränkung. Daß die *Gottesfreundliteratur* eine verhältnismäßig weite Berücksichtigung erfuhr, verlangte ihre nahe, aber irrtümliche Verquickung mit Tauler.

Als eigentliches Ziel der Arbeit betrachte ich das hier einschlägige Material, das, für sich betrachtet, eine ansehnliche Masse von Literatur vorstellt, zunächst als solches möglichst vollständig aufzuzeigen und dann zugleich zu versuchen, es in die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge des betreffenden Zeitraumes einzuordnen.

[1] A. a. O. S. 4. [2] A. a. O. S. 5 ff.

[3] Die Gedanken Böhmers führt weiter u. verbessert dessen Behauptungen *Günther Müller*, Zur Bestimmung des Begriffs « altdeutsche Mystik » (D. V. S. 4 [1926] S. 97-126). Müller wünscht, daß man statt « deutsche » — « altdeutsche Mystik » sage, um damit neben der räumlichen auch eine zeitliche Begriffsbegrenzung auszudrücken. Vielleicht hätte ich ebenfalls « altdeutsche » Mystik gesagt, wenn ich etwas früher auf diesen anregenden, an verarbeiteter neuer Literatur der Mystikforschung reichen Aufsatz gestoßen wäre, obgleich mir scheint, daß damit nicht viel Neues gewonnen wird, da man doch mit dem alten Terminus stets die « altdeutsche », d. h. mittelalterliche (vor der Reformation) deutsche Mystik verstanden hat. Und klingt diese Bezeichnung nicht zu « alt », da doch das, was man unter « deutscher Mystik » verstehen will, bis in die Reformationszeit seine Zweige treibt ?

Es schien mir angebracht, die Überlieferung der drei mittelalterlichen Mystiker durch die ihnen folgenden Jahrhunderte zu skizzieren, um die Sachlage beim Beginn der Entdeckung im XIX. Jahrhundert besser erkennen zu können. Dann versuchte ich, möglichst tiefgehend, Berührungspunkten mit der deutschen Mystik, religiöser und wissenschaftlicher Art, im Anfang jenes Jahrhunderts nachzugehen. Ich konnte den Verlauf der wissenschaftlichen Entdeckung der drei Mystiker nicht chronologisch nebeneinander behandeln. Denn die Darstellung der Gottesfreundfrage mußte durchgehend geschehen. Davon war Tauler nun nicht zu trennen. Das verlangte auch notwendig dieselbe Behandlung der beiden andern, Seuse und Eckhart, wobei ich den letztern, den meistumstrittenen Mystiker, der auch das weitaus größte Interesse findet, als letzten darstellen mußte.

I. DAS FORTLEBEN DER MYSTIKER ECKHART, TAULER UND SEUSE BIS INS XVIII. JAHRHUNDERT

Daß das mystische Schrifttum, das wir « deutsche Mystik » nennen, einmal ganz vergessen war, kann man nicht behaupten. Es hat nicht das Schicksal der literarischen Produkte der mittelalterlich-höfischen Kultur geteilt. Während diese nur durch jene eigentümlichen, einmaligen Zeitverhältnisse ins Leben treten konnte und mit diesen unerbittlich fiel und verschwinden mußte [1], verhält es sich bei der deutschen Mystik wesentlich anders. Wie jede Mystik, ist auch sie die Erscheinung einer absterbenden Kultur, die aber zugleich eine neue Zeit einleitet, von der sie bereits beträchtliche Ansätze in sich beschlossen hat. Es erscheint nämlich hier schon deutlich sichtbar eine neue Erlebnisweise, die sich in den folgenden Jahrhunderten beständig entwickelt und ihre höchste Steigerung in der sogenannten klassisch-romantischen Kultur des ausgehenden XVIII. und des XIX. Jahrhunderts erfährt. Dieser innere Grund erklärt vor allem das Fortleben der deutschen Mystik. Rein äußerlich kommt hinzu — und dieser Umstand fördert die ununterbrochene Überlieferung der deutschen Mystiker wie auch anderer Autoren des Spätmittelalters — daß der zeitliche Abstand von der neuen Zeit geringer ist als bei Schriftstellern des Hochmittelalters.

Die neue Erlebnisweise, die die deutsche Mystik der kommenden Zeit eigentlich vorausnimmt, ist das starke Betonen der Innerlichkeit. Das ist gerade das Hauptmerkmal der deutschen Mystik. Bei andern mystischen Systemen, auch bei Bernhard etwa, wird diese Forderung nicht so nachdrücklich betont. [2] Es ist die Flucht von außen nach innen, das Hineinziehen des außen existierenden Gottes in das

[1] Darum ist es auch so ungemein schwierig, ja im Grund wohl unmöglich, zum letzten Verständnis der höfischen Kultur des Mittelalters zu gelangen. Vergleiche hiezu die glänzende Untersuchung *Hans Naumanns*, Ritterliche Standeskultur um 1200. (In « Höfische Kultur », von Hans Naumann u. Günther Müller [D. V. S. Buchreihe 17. Bd.], Halle 1929. S. 3-77.)

[2] Vgl. H. Böhmer, a. a. O. S. 12, 14.

Innere des Menschen. [1] Diese Grundtendenz, die im XIX. Jahrhundert allgemein mit Emphase und nationalistischem Hochgefühl als das Erwachen des tiefen deutschen Gemüts [2] und Gefühls gefeiert wird, geht in gerader Linie durch die Renaissance- und Reformationsbewegung hindurch.

Katholischerseits, sowohl in Deutschland als auch in den großen kirchlichen Bewegungen Spaniens im XVI. u. Frankreichs im XVII. Jahrhundert, haben die Schriften der deutschen Mystik, besonders aber ihre spätern Ausläufer wie Harphius, Sandaeus, Thomas von Kempen einen bedeutenden Einfluß ausgeübt. Für die deutsche Geistesgeschichte ist es aber vor allem wichtig, zu konstatieren, daß hauptsächlich der protestantische Pietismus der Träger der « Innerlichkeit » wird. Und daß er damit die wichtige Neuerung der deutschen Mystik fortsetzt, beweist er selbst, indem er stets in Berührung mit deren Schrifttum bleibt.

Wie stark wiederum der Pietismus bei der Bildung der klassisch-romantischen Epoche beteiligt ist, ist allgemein bekannt. Hier erreicht das Innen-Erlebnis den Höhepunkt. Allerdings hat es eine typische Form dadurch erhalten, daß diese geforderte Innerlichkeit sich mit bedeutenden Beständen des Aufklärungs-Rationalismus verbunden hat. Hier wird von innen die ganze äußere Wirklichkeit erfaßt und erlebt, ja sogar gesetzt. Der Mensch hat sich selbst, unter vollständiger Wegwerfung alles Übernatürlichen, zum absoluten Ich gemacht, er ist autonom, immanent geworden.

[1] Vgl. *Hermann Schwarz,* Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie. 1. Teil von Heraklit bis Jakob Böhme. Heidelberg. Winter, 1913. (= Synthesis, Bd. 4.) S. 341-393, speziell S. 369 ; wenn man auch mit der Grundhaltung Schwarz' nicht einiggehen kann, so fördert das Buch doch wichtige Erkenntnisse zutage. — Vgl. auch *Ed. Wechßler,* Deutsche und französische Mystik : Meister Eckehart u. Bernhard von Clairvaux. Euphorion, Bd. 30 (1929). S. 40-93. In neuester Zeit ist man mit Erfolg am Herausstellen der Wesensmerkmale u. -Unterschiede der verschiedenen Mystiken beschäftigt. Obenan stehen da Arbeiten wie das erfolgreiche Werk von *Rudolf Otto,* West-östliche Mystik. Vergleich u. Unterscheidung zur Wesensdeutung. Gotha. Klotz, 1926 (= Bücherei der christlichen Welt) ; 2. Aufl. mit Nachtrag 1929 ebd. ; verschiedene Arbeiten von *Louis Massignon* über osmanische Mystik. Schon früher hat über dieses Gebiet *Wilh. Oehl* Beiträge geliefert : « Die Mystik des Islam » im « Gral », 8./9. Jahrg. 1914/15 u. 1915/16 in vielen Fortsetzungen.

[2] Um ein durchaus edles Beispiel zu nennen, vgl. die sehr inhaltreiche Schrift *Martin Grabmanns,* Die Kulturwerte der deutschen Mystik des Mittelalters. Augsburg 1923. (63 S.) S. 33 f.

Nach Tatsachen gesehen, ist das Fortleben unserer drei Mystiker kurz folgendes :

1. Meister Eckhart, der spekulativste Vertreter der deutschen Mystik, ist von der Kirche in einigen Sätzen zensuriert worden. Ob dieser Umstand oder die Mittelmäßigkeit seines Gedankensystems, wie Denifle meint [1], schuld daran ist, daß Eckhart keinen direkten Einfluß auf die zünftige philosophische Schule seiner Zeit ausübte, ist schwer festzustellen. Hingegen hat die zweifellos weit verbreitete populäre Verkündigung seiner Gedanken die Frömmigkeit des XIV. und XV. Jahrhunderts stark durch ihre Eigenart gefördert. Dafür zeugen nicht nur seine größten Schüler Tauler und Seuse, die ihn als ihren Meister nie verleugnet haben, ganz besonders spricht dafür die große Menge Handschriften mit deutschen Eckhart-Texten [2], sowie der Eintritt seiner Gestalt in eine Art allegorisch-legendenhafter Anekdoten. [3]

Dem größten Eckhartverehrer der ältern Zeit und dessen begeisterten Verteidiger, dem berühmten Humanisten und Kirchenfürsten Kardinal Nikolaus Cusanus (1401–1464) verdanken wir die reichhaltigste und korrekteste Handschrift für die lateinischen Eckhartschriften. [4] Noch Trithemius (1462–1516) wird die meisten Eckhartwerke, die Cusanus gesammelt hatte, vor sich gehabt haben. Von ihm hatten wir zunächst unser Wissen über die schriftstellerische Tätigkeit Eckharts. [5]

Von da ab verschwindet genaues Wissen um Person und Lehre des großen Denkers für Jahrhunderte. Man ist geneigt, zur Erklärung

[1] « Meister Eckeharts lat. Schriften u. die Grundanschauung seiner Lehre ». A. L. K. G. II. Bd. 1886. S. 522.

[2] Vgl. das Verzeichnis der von *Franz Pfeiffer* benutzten Handschriften : D. M. II. S. VIII ff. Seither ist die Zahl durch neue Funde beträchtlich vermehrt worden.

[3] Vgl. *Ad. Spamer*, Zur Überlieferung der Pfeifferschen Eckeharttexte. Beitr. z. Gesch. d. dt. Spr. u. Lit. 34 (1909) S. 403 ff., sowie ders., Texte aus der deutschen Mystik des XIV. u. XV. Jahrh. Jena 1912. S. 143 ff. ; D. M. II. S. 623 ff. ; *Höfler*, Germania 15 (1870) S. 97 ; vgl. *Aug. Jundt*, Histoire du panthéisme populaire au moyen âge. Paris. Sandoz-Fischbacher, 1875, p. 281.

[4] *Denifle*, Das Cusanische Exemplar lateinischer Schriften Eckeharts in Cues, in A. L. K. G. II. S. 673 ff. — Schon diese Tatsache spricht offenbar gegen die Behauptung der Mittelmäßigkeit des Eckhartschen Denkens ; denn man wird Cusanus kaum gerecht, wenn man ihm « unklare philosophische Anschauungen » vorwirft, wie es Denifle tut ; ebd. S. 503 u. 513.

[5] « De scriptoribus ecclesiasticis », cap. 537 ; Denifle, a. a. O. S. 418, gibt die von Trithemius überlieferten Incipit u. Excipit der Eckhartwerke ; dessen Urteil über Eckhart siehe im Eckhart-Artikel des K. L. [2] IV. Sp. 114 ; daselbst auch das gegenteilige aus *Raynaldus* Annales ad annum 1329, n. 70.

dieser merkwürdigen Tatsache H. Böhmers geistreichem Gedanken beizustimmen : « Sie (Eckharts Religion) versank ... darum, weil sie den Frommen nicht so zusagte, wie die Religion Bernhards. » « Der bisher noch unentschiedene ... Wettstreit zwischen Plotin (— durch Eckhart vertreten —) und Bernhard wurde endgültig zu Gunsten Bernhards entschieden. » [1] Was von ihm bis weit ins XIX. Jahrhundert hinein übrig blieb, schildert Jos. Görres — das immer und immer wieder verwandte Zitat — treffend als « wunderbare, halb in Nebel gehüllte, beinahe christlich mythische Gestalt ». [2]

Zum Druck gelangten bloß eine Anzahl deutscher Predigten, und zwar nie selbständig, sondern stets mit Predigten Taulers, dem sie vielfach auch zugeschrieben wurden. Die Hauptmasse (über 50 Stück) steht im Anhang der Drucke von Basel 1521 und 1522 und von Halberstadt 1523. Außer der Hamburger Ausgabe von 1621 wurden sie bei den spätern Neudrucken stets übergangen. Hingegen hat die Kölner Tauleredition des Petrus Noviomagus [3] von 1543 einige andere Eckhartpredigten aufgenommen, die dann auch Surius in seine lateinische Übersetzung aufnahm. [4]

Was in der folgenden Zeit von Eckhart gesagt wird, rührt wohl immer von seiner Erwähnung in Taulerpredigten her. Es zählt ihn

[1] H. Böhmer, a. a. O. S. 11. — Soll man vom brennenden Interesse, das in neuerer Zeit Eckhart von Geisteswissenschaften entgegengebracht wird, auf eine grundsätzliche Wandlung in dieser Hinsicht schließen ? Gewisse Annäherung des heutigen Geisteslebens an eigentümlich Eckhartsches scheint der gewagte Versuch zu beweisen, Eckhart auch in seinen spitzesten Formulierungen vor der Verdammungsbulle in Schutz zu nehmen. Vgl. die aufsehenerregenden Arbeiten *Otto Karrers*, Meister Eckehart. Das System seiner religiösen Lehre u. Lebensweisheit. München. Müller, 1926 ; mit *Herma Piesch*, Meister Eckeharts Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1326. Erfurt. Stenger, 1927 (= Deutscher Geist, I. Bd.) ; sodann seine interessante Kontroverse mit *Martin Grabmann* im D. Th. 1927 (V.) S. 74-96 ; 201-222. Man könnte vielleicht auch gewisse Beziehungen zwischen dem grandiosen Gotterlebnis Eckharts u. der merkwürdigen Auffassung von Raum-Zeit u. Ewigkeit in *R. K. Lewins* Apostatenbriefen (1928), S. 258 ff., sehen.

[2] Einleitung zu *Diepenbrocks* Suso-Ausgabe (1829), S. XXXVIII.

[3] *Otto Braunsberger* S. J. sucht zu beweisen, daß dieser Petrus Noviomagus der *hl. Petrus Canisius* sei : Zs. f. kath. Theol. 14 (1890, Innsbruck), S. 721 ff. ; « Beati Petri Canisii S. J. epistolae et acta » (Herder, Freiburg i. B. 1916), hrg. von Braunsberger, I. S. 90 ff. (daselbst die Widmung der Ausgabe an Georg von Schotborch, Erzbischof von Lund, S. 80-90) ; « Petrus Canisius. Ein Lebensbild » von demselben (2. u. 3. Aufl. 1921, Herder, Freiburg i. B.), S. 21 f. Braunsbergers Hypothese scheint fast überall Glauben zu finden.

[4] Einzig diese paar Stücke kannte *Angelus Silesius* von Eckhart. Siehe unten S. 8, Anm. 4.

z. B. Gottfried Arnold zu jenen Männern, « von denen nur noch das Lob eyffriger Lehrer übrig ist, welche die Theologie fein in die Übung bey sich und den ihrigen gebracht »[1], und Abraham von Franckenberg rechnet ihn neben Tauler und Seuse zu den « wahren Philosophen ».[2] Die Behauptung, Daniel Sudermann hätte auch Eckharttexte herausgegeben[3], ist wohl so zu verstehen, daß unter den mystischen Schriften, die er edierte, ab und zu auch Eckhartsche Stücke zu finden sind. Georg Ellinger greift ganz daneben, wenn er sagt, die Gedanken Angelus Silesius' « stammen in der Hauptsache aus den Predigten Meister Eckharts ... ».[4] Wohl aber darf man der Formulierung Karrers zustimmen, « beim ‚Cherubinischen Wandersmann' möchte man fast von einer Neuauflage Eckharts im XVII. Jahrhundert sprechen ».[5] Ähnlich wie Ellinger, doch mit gewisser Ein-

[1] « Unparteyische Kirchen u. Ketzerhistorie », 1699 f. I. S. 391 ; vgl. derselbe in der : « Historia et descriptio theologiae mysticae », Francf. 1702, S. 306, u. ebenso : « Vitae Patrum », Halle 1718. S. 175.

[2] Vgl. *Will-Erich Peuckert,* Die Rosenkreutzer. Zur Geschichte einer Reformation. Jena. Diederichs, 1928. S. 300.

[3] Sie steht in « Reimari vita Fabricii », p. 306 ; Angaben über D. Sudermann stehen : *Joh. Casp. Wetzel,* Historische Lebensbeschreibung der berühmtesten Liederdichter, 1719–1728, IV. S. 493 ; « Hallisches Universallexikon », Bd. XL. S. 1729 ; *Gottfr. Arnold,* in Kirchen- u. Ketzerhistorie, IV. S. 766. Aus diesen Quellen hat die Frankfurter Tauler-Ausgabe von 1826, I. S. XXIV u. S. XII, einige Notizen ; hier heißt es : geb. zu Lüttich 1549, gest. zu Straßburg 1630 ; *Bihlmeyer*-Seuse aber notiert 1550–1631, S. 18* Anm. ; hier ist auch die nähere Literatur über diesen zu Unrecht unbekannten Mann verzeichnet.

[4] *Georg Ellinger,* Angelus Silesius. Ein Lebensbild. Breslau. Korn, 1927. S. 100. Ellinger mag von *H. L. Held* (Angelus Silesius. Sämtl. poetische Werke, Allg. Verlagsanstalt München, 3 Bde. 1924 ²) zu diesem Urteil gebracht worden sein, der in unklaren Formulierungen von « Einwirkung Eckehartischen Geistes » spricht (I. S. 101 f. ; S. 197 u. S. 200). Denn in seiner Gesamtausgabe der poetischen Werke (Propyläenverl. Berlin 1923 ², 2 Bde.) anerkannte Ellinger Eckharts Einfluß neben V. Weigel nur « ergänzend und einschränkend ». (I. p. XLII ss.) Schon 1926 konnte *Karl Richstätter* S. J. mit Erfolg jene übertriebenen Behauptungen angreifen. (« Stimmen der Zeit », 111. Bd. [1926], S. 361-381.) Diesen Angriff führt weiter die treffliche Ausbeute des Schefflerschen *Sandaeus*-Exemplars des Buches : « Pro theologia mystica clavis » in der Schrift : « Eine lateinische Quelle zum ‚Cherubinischen Wandersmann' des Angelus Silesius », von *M. Hildeburgis Gies.* J. St. M. der englischen Fräulein zu Mainz (= XII. Bd. der Breslauer Studien zur hist. Theol., hrg. von Dr. Franz Xaver u. a.) Breslau. Müller u. Seiffert, 1929. Darnach steht für immer fest, daß Scheffler von Eckhart nur Stücke kannte, die sich in Tauler-Ausgaben befanden. Ebd. S. 15 f. u. S. 29.

[5] *Otto Karrer,* Meister Eckehart, S. 55. — Bei der frappanten Ähnlichkeit der Auffassungen der beiden Mystiker, die Karrer zu diesem Urteil berechtigte, ist auch für Eckhart das zu beherzigen, was Gies von Angelus Silesius sagt : « Der Dichter spricht dasselbe aus, was die katholischen Mystiker vor ihm gesagt haben.

schränkung und klarer Darlegung, sieht Heinr. Bornkamm « vor allem » in Meister Eckhart « die Grundlage ..., auf der sämtliche nachreformatorischen mystischen Strömungen beruhen ». [1]

Von neuem Kenntnisse um Eckhart brachte der erfolgreiche Kirchenhistoriker Joh. Lorentz Mosheim (1694/5(?)-1755) in den « Institutiones historiae ecclesiasticae recentioris et antiquioris » [2] und « De Beghardis et Beguinabus commentarius » [3], wo er die päpstlichen Bullen gegen Eckhart und die (vermeintliche) gegen die Begharden veröffentlicht. Schon vor ihm haben die Dominikaner Quétif und Echard durch eingehendste Quellenstudien für alle drei deutschen Mystiker den Grund der spätern Mystikforschung gelegt im Werk : « Scriptores Ordinis Praedicatorum ». [4]

2. Taulers Nachwirkung war die stärkste und andauerndste, schon, weil er vorzüglich den praktischen Wert der Mystik betont. Noch mehr aber wirkten dabei äußere Umstände. Einmal mußte die ihm zugeschriebene Bekehrungsgeschichte, die ihn durch die Jahrhunderte begleitete, besonders einer protestantisch-pietistischen Frömmigkeit sehr zusagen. Sodann kommt die Empfehlung Taulers durch Luther [5]

Wenn man Angelus Silesius des Pantheismus beschuldigt oder ihn der Übertriebenheit zeiht, weil er die « *Vergöttlichung des Menschen* » *predige*, so *werfe man dieses zuerst seinen Gewährsmännern vor* ... » S. 131.

[1] *Heinr. Bornkamm*, Luther u. Böhme (= Arbeiten zur Kirchengeschichte II., hrg. von Karl Holl u. Hans Lietzmann). Bonn. Marcus u. Weber, 1925, S.75. — Er ist sich aber bewußt, daß « die direkten Fäden von der deutschen Mystik zu Böhme », besonders von Eckhart, nicht immer aufzuzeigen sind. Es handelt sich für Bornkamm besonders « um die Gegenüberstellung der Formen, die die spekulative Mystik überhaupt an diesen beiden Punkten ihrer Geschichte gewonnen hat » (S. 78). Das Resultat lautet, daß Böhme den Pantheismus Eckharts, den schon die « deutsche Theologie » zu überwinden suchte u. noch in der « Morgenröte » nicht ganz erledigt sei, in einem endgültigen mystischen System überwunden habe.

[2] Helmstedt 1764. 4. Bd. S. 484.

[3] Editio G. H. Martini, Lips. Weidmann, 1790, S. 270 ff.

[4] Tomi II. 1719. — Der Befund der drei « Scriptores » sei gleich angegeben : Aicardus (Eckhart) I. p. 507 f. ; Taulerus Johannes, I. p. 677-679 ; Suso Henricus, I. p. 653-659.

[5] Siehe *Enders*, Luthers Briefwechsel, I. Bd. S. 55. Brief an Johann Lang im Oktober 1516 u. S. 74 f. Brief an Spalatin im Dezember desselben Jahres u. a. a. O. Vgl. hiezu : *Denifle*, Luther u. Luthertum in der ersten Entwicklung quellenmäßig dargestellt. Mainz. Kirchheim, 1904, I. S. 163 f. u. 531 ff. ; *Hartmann Grisar*, Luther. Freiburg i. B. Herder, 1911–12, I. Bd. S. 65, 67 usw. ; ferner *Köstlin*, Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem Zusammenhang. 2. verb. Aufl. 1901. I. S. 106 ff. ; mit Vorsicht wäre auch

hinzu. Das hat zu einem Wetteifer um Tauler bei Katholiken und Protestanten geführt, wobei auf beiden Seiten Anerkennung und Tadel fiel. [1] Nach den ersten Ausgaben der Predigten (stets mit der sog. Historie Tauleri) : Leipzig 1498, Augsburg 1508, Basel 1521 und 1522 und Halberstadt 1523, die noch keine Spuren der Polemik um Tauler erkennen lassen, hat die Kölner Ausgabe von 1543 einen deutlichen apologetischen Charakter im katholischen Sinne. Von da an trägt jede Tauler-Ausgabe das Merkmal der Konfession des Editors.

Diese Kölner « Postille » übersetzt oder besser « paraphrasiert » der Kartäuser Surius (1522–1578) in noch gereinigterem katholischen Sinne ins Lateinische : Köln 1548. Daselbst wurde sie wiedergedruckt [2] 1552, 1553, 1572, 1602, 1603, 1615, 1690. Sie erschien auch in Venedig 1556, Lyon 1557 [3], 1558 (diese letzten drei nur die Predigten), Paris 1623,

heranzuziehen : *Alfons Müller*, Luther und Tauler auf ihren theologischen Zusammenhang untersucht. Bern. Wyß, 1918.

[1] Wohl einzig, weil Luther Tauler gelobt hatte, hat *Eck* den letztern « verketzert ». Katholischerseits wurde mit Verteidigungen geantwortet durch die Ausgabe von *Petrus Noviomagus* (siehe oben S. 8), Köln 1543, und vom edlen Mystiker *Ludovicus Blosius* O. S. B. (1506-1566) im Anhang seiner « Institutio spiritualis » : « Ex libris Johannis Tauleri et aliorum patrum », und « Apologia pro Johanne Taulero. » Opera. Coloniae 1606, p. 403-410 u. 417-425. — Protestantischerseits wurde Tauler von *Melanchthon*, *Himmelius*, *Hunnius* u. a. als Schwärmer, « occasionalis fanaticus », abgelehnt. Dagegen erklärte sich *Matthias Lauterwald* in einer eigenen Schrift : « Bedenken was zu halten sei von Joh. Taulers Offenbarung » etc., zu Wittenberg 1553 ; vgl. *Gottfr. Arnold*, Kirchen- und Ketzerhistorie, 4. S. 384 f. u. A. D. B. 18. S. 80. Die Urteile über Tauler stellt zusammen die zu diesen polemischen Schriften gehörende Abhandlung *G. Fr. Heupelius*, Memoria Johannis Tauleri restaurata. Viteberg 1688.

[2] Das ausführlichste und, wie mir scheint, auch zuverlässige Verzeichnis sämtlicher Drucke von Tauler-Texten findet sich in der Tauler-Ausgabe Frankfurt a. M. 1826. I. Bd. S. XIV-XXVII. — Danach gebe ich die diesbezüglichen Angaben, da es mir unmöglich war und auch nicht von meiner Arbeit verlangt wird, darüber eigene Untersuchungen anzustellen. Doch wäre es wünschenswert, der Überlieferung der Tauler-Texte und überhaupt der Mystiker einmal nachzugehen. Es wäre sicher für das Erfassen von gewissen Begriffswandlungen beim Übergang des Mittelalters in die Reformationszeit und weiter in den Barock ergebnisreich, die verschiedenen katholischen und protestantischen Ausgaben mit dem « Ur »-Text zu vergleichen. Man müßte feststellen, was und wie geändert wurde. Auch möchte man erfahren, aus welchem Milieu die Ausgaben stammen. Man bewegt sich hier vielfach auf unsicherem Boden. Selbst die Angaben des Erscheinens der verschiedenen Drucke sind oft ungleich. Hier, wie überhaupt auf dem ganzen Gebiet der Gebetsliteratur der Reformations- und der folgenden Zeit, liegt wissenschaftliches Brachland, dessen Bearbeitung durch *P. Althaus d. Ä.* (Forschungen zur evangelischen Gebetsliteratur, aus einzelnen Abhandlungen zum Buch vereinigt. Gütersloh 1927) erfolgreich in Angriff genommen wurde.

[3] *Græsse*, Trésor de livres rares et précieux, der vielfach von der Tauler-Ausgabe 1826 verschiedene Angaben hat, datiert hier (VI. 2. p. 42) : 1572.

Mecerata, ohne Jahr und 1697. — Bei so lebendiger Verbreitung der Taulerschriften ist es nicht verwunderlich, daß sie in hervorragenden Werken jener Zeit wie der « Theologia mystica » (1627) und der « Clavis » (1640) des Jesuiten Maximilian Sandaeus ausgiebig benutzt wurden.

Auch die Protestanten haben Tauler auf ihre Art « moralisiert ». Die niederdeutsche Übersetzung Frankfurt a. M. 1565 und die niederländischen Amsterdam 1588 (?) [1] und Antwerpen 1593 wurden von Rom sogar indiziert. Erst 1647 erschien als Antwort darauf eine katholische Ausgabe in derselben Sprache in Thoorne von Johannes de Lixbonna O. P., die 1685 [2] in Antwerpen wieder aufgelegt wurde.

Ungemein beliebt sind die Taulerschriften in den pietistischen Kreisen. Gerade die hervorragendsten Vertreter befassen sich mit deren Editionen. Ich erwähne nur Gesamtausgaben. Daniel Sudermann läßt in Frankfurt a. M. 1621 eine Übersetzung der Suriusschen Paraphrase erscheinen. Ebenda wird sie wiedergedruckt 1681 (durch Phil. Jak. Spener) und Nürnberg 1688, mit Zutaten von Phil. Fievet, Frankfurt a. M. 1692 [3], Erfurt und Leipzig 1703, Frankfurt und Leipzig 1703, 1720 und Halle, Waisenhaus, 1703, 1705 und 1720. Die Hamburger Ausgabe von 1621 hat eine Vorrede von Joh. Arndt. Unter seinem Namen geht eine Auswahl aus Taulers Schriften : « Kern aus Taulers Lehre », Lüneburg 1689 [4] ; auch der pietistische Dichter Gerhard Tersteegen (1697–1769) fügt Taulersche Gedanken zusammen im poetischen Schriftchen : « Kleine Perlenschnur, für die Kleinen nur » usw. [5]

[1] Wohl diese Ausgabe benützt *Abraham von Franckenberg* für seine Schrift : « Appendix Josephi redivivi, ist ein kurzer und hochnützlicher Auszug aus den Schriften des hocherleuchteten Mannes D. Joh. Tauleri. Wie Adam in uns sterben und Christus in uns auferstehen und leben solle », 1631. Siehe *Peuckert*, Rosenkreutzer, S. 221, 300 u. 307 (er nennt als Druckjahr dieser Edition 1587). Vgl. auch das Verzeichnis der Schriften Franckenbergs bei *G. Koffmane*, Die religiösen Bewegungen in der evangelischen Kirche Schlesiens während des XVII. Jahrh. Breslau 1880. S. 54 ; ebenso *H. Bornkamm*, a. a. O. S. 76.

[2] Græsse, a. a. O. sagt 1687.

[3] Græsse, a. a. O. sagt 1691.

[4] Ob diese Schrift von spätern Spiritualisten aus handschriftlichem Nachlaß Arndts († 1621) zum Druck befördert wurde, oder ob der Ausgabe von 1689 andere vorausgehen, konnte ich nicht mehr erfahren. Der gute Artikel über Arndt in R. E. ^{3} 2 (1897) S. 108-112 von Tholuck (Hölscher) klärt nicht darüber auf. Neuere Arbeiten über Arndt : *F. J. Winter* (1911) u. *W. Köpp* (1912).

[5] 2. Aufl. Speldorf 1806 ; 5. Aufl. Mühlheim a. R. 1882. Evang. Vereinshaus.

Auch die Sudermannsche Ausgabe von 1621 wurde wiederum « katholisiert » vom Karmelitermönch Carolus a S. Anastasio : Köln 1660, 1665 [1] und 1720.

Daneben geht eine ansehnliche Menge Drucke einzelner angeblicher Taulerschriften. Besonders häufig erschienen sie in französischer, italienischer, ja sogar spanischer Übersetzung [2], während die Predigten Taulers merkwürdigerweise in diesen Sprachgebieten wenig Anklang fanden ; außer der lateinischen Übertragung von Surius ist mir wenigstens kein Druck in diesen Ländern begegnet.

3. Seuses Schriften gehören zu den meist verbreiteten des ausgehenden Mittelalters. « Insbesondere das Büchlein der ewigen Weisheit ist im XIV. und XV. Jahrhundert so häufig abgeschrieben worden, daß wohl fast jede größere Bibliothek in Deutschland und in der Schweiz eines oder mehrere Exemplare davon enthält. » [3]

Allein, durch die Stürme der Reformationszeit rettete sich Seuses « minnereiches Gemüt » kaum. Außer den frühen Drucken von 1482 (veranstaltet durch den Dominikaner Fabri, der in einem « Tractatus De civitate Ulmensi » auch als humanistischer Städteschilderer hervortrat) und 1512 zu Augsburg, erschien nur noch einmal eine deutsche Gesamtausgabe und bezeichnenderweise eine Rückübersetzung der lateinischen Paraphrase von Surius durch Anselm Hofmann : Köln 1661. Jene freie lateinische Übertragung des Druckes von 1512 durch Surius, auf Wunsch des französischen Mystikers Blosius entstanden [4], hatte großen Erfolg. Sie wurde gedruckt in Köln 1555, 1588, 1615

[1] Græsse, a. a. O. verzeichnet eine von 1663 ; er nennt auch eine Tauler-Ausg. von 1608, Cölln. (S. 42.)

[2] Auch diese Ausgaben, die deutschen wie die fremdsprachigen, verzeichnet der Frankfurter Tauler-Druck 1826 am vollständigsten. Auch *W. Oehl*, Tauler. In Auswahl übersetzt [= Deutsche Mystiker, IV. « Samml. Kösel », 1919] verzeichnet die ältern Drucke und die neuere Taulerliteratur ausführlich S. XXVI-XXXI.

[3] *Bihlmeyer*-Seuse, S. 3* u. 150* ff. ; vgl. H. Böhmer, a. a. O. S. 5 ff.

[4] S. o. S. 10. *Blosius* war neben dem Niederländer Minoriten u. Angehörigen der « Brüder des gemeinsamen Lebens », *Heinrich Herp* oder *Harphius* († 1477), einer der meistgelesenen Erbauungsschriftsteller im XVI. u. angehenden XVII. Jahrhundert. Von ersterem gab der bekannte Editor ähnlicher Schriften *Magnus Jocham* (1808–1893) eine Auswahl in deutscher Sprache heraus : « Ausgewählte Schriften des ehrwürdigen Abtes Ludwig Blosius. » 9 Bdchen. Sulzbach 1835–46, 2. Aufl. 1840–61 (Nr. 3 davon sind die « Betrachtungen des Leidens und Sterbens Christi nach Tauler, bearb. v. Blosius », 1836, 1848 [2]) u. « Lichtstrahlen aus den Schriften des ehrwürdigen Abtes Ludwig Blosius ». München 1876.

und Neapel 1658. Le Cerf übersetzte sie ins Französische : Paris 1586 und 1614 und Ignazio del Nente O. P. ins Italienische: Florenz 1642, Rom 1663, Padua 1675 und Paris 1697. [1]

Einzeln erschienen von Seuses Werken besonders das « Horologium sapientie » häufig bis ins zweite Jahrzehnt des XVI. Jahrhunderts, dann nur noch selten, bis auch diese Schrift vergessen wurde. [2] Deutsch erschien separat das Büchlein von der ewigen Weisheit, Basel 1518 und 1587. [3]

Auffallend ist, daß der Pietismus sich Seuses nicht mehr annahm. Ein direkter Einfluß ist selten festzustellen. [4] Die Briefausgabe von D. Sudermann ist die einzige Seuse-Publikation aus diesen Kreisen. [5]

Ein stärkeres Fortleben hat Seuse in katholischen Kreisen gehabt.

[1] Noch 1861 wurde sie wieder aufgelegt in Orvieto. Diese italienische Version der lateinischen Übersetzung des deutschen Werkes wurde ins Französische übertragen von *Chavin de Malan* u. *Cartier* : Paris 1842 u. 1856 (von Cartier allein). Ein geschlungener Weg des Ideenaustausches von Nation zu Nation ! Dabei muß das Original notwendig vielfach verstümmelt werden. Doch wollen diese Ausgaben ja gar nicht textkritisch sein !

[2] Siehe die Angaben der Drucke in *Bihlmeyer*-Seuse, Übersetzungen und Ausgaben von Seuses Werken. S. 157* u. 163* ; auch in der Seuse-Auswahl von *Wilh. Oehl*, in Deutsche Mystiker, I. « Sammlung Kösel ». München u. Kempten 1910, S. 14 f.

[3] So nach *Bihlmeyer*-Seuse, a. a. O. u. Græsse, a. a. O. VI. 1. S. 531 ; hingegen hat *Panzer*, Annalen, 3 (*Weller*, Repertorium typographicum, 1864) Nr. 1094 : 1567. (Druckfehler ?) Dieser Druck wurde mit einigen Zugaben neu aufgelegt, 1861, in Neu-Ruppin. S. u. S. 38.

[4] Vgl. *Bihlmeyer*-Seuse, Nachwirkung Seuses in der Literatur. S. 150*-156*, spez. S. 155* f. Man muß aber betonen, daß nicht gleich auf eine direkte Beeinflussung von Seuse geschlossen werden darf, wenn « Ähnlichkeiten » an Seuse « erinnern ». Wo Anknüpfung an die deutsche Mystik vorliegt, so geschieht dies in überwiegendem Maße durch die Schriften Taulers. So konnte auch *Gies*, a. a. O. bei den Gewährsmännern des *Angelus Silesius* zu seinem « Cherubinischen Wandersmann » nicht auf Seuse hinweisen. Ausgeschlossen ist aber eine Kenntnis Seuses bei diesem Dichter nicht, da Abraham von Franckenberg, dessen Bibliothek z. T. an Joh. Scheffler überging, Seuse gekannt u. wohl auch in einem Buchexemplar besessen hat. (Vielleicht beschränkt sich Besitz u. Kenntnis auf das pseudoseusesche « Neun-Felsen »-Buch ; vgl. Ang. Silesius' Werke, hrg. von Held, I. S. 35 u. 138.) Vgl. *Peuckert*, Rosenkreutzer, S. 295 u. S. 300. — *Gottfr. Arnold* nennt Seuse in seiner « Kirchen u. Ketzerhistorie » nicht, wohl aber in der « Historia et descr. theol. myst. », p. 293 (In *Schroeckhs*, Christlicher Kirchengeschichte, Bd. 34. S. 273 daraus zitiert). — Nähere Beziehungen hat *Tersteegen ;* sein Werk : « Auserlesene Lebensbeschreibungen heiliger Seelen » (Solingen 1733–1753) hat auch die von Seuse aufgenommen ; s. u. S. 14.

[5] Vgl. *Denifle*, Zu Seuses ursprünglichem Briefbuch, in Zfda. 19. S. 347, S. 370.

Ist er doch als Seliger verehrt worden.[1] Seine Lebensbeschreibung kam in die « Acta Sanctorum ».[2] Auch in verschiedene Sammlungen religiös erbaulicher Art ist sie aufgenommen worden.[3]

Nur kurz möchte ich noch auf die Beziehungen hinweisen, die die große Geistesbewegung des sogenannten Quietistenstreits in Frankreich im XVII. Jahrhundert zu der deutschen Mystik hat. Beide Parteien beriefen sich auf Mystiker wie Tauler, Suso, Ruysbroek, Harphius und Blosius.[4] Umgekehrt werden Ideen der französischen Mystik (Franz von Sales, Fénelon) und des Quietismus in Deutschland fruchtbar, letzterer besonders durch Madame Guyon (1648–1717), Antoinette Bourignon (1616–1680) und Pierre Poiret[5] (1646–1719), der selbst Protestant war, bei den protestantischen Quietisten und Pietisten des XVIII. Jahrhunderts.[6] Die Untersuchung der Einwirkung der deutschen Mystik auf die spanische, insbesondere auf Loyola und seine Gründung hat mit Erfolg H. Böhmer in der angeführten Schrift geliefert.[7]

Trotz dieses Fortlebens der mystischen Schriften des Mittelalters mußte im XIX. Jahrhundert dieses Gebiet wieder entdeckt werden.

[1] Als besondere Seuse-Verehrer bezeichnet *K. Richstätter* (Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters, 2. Aufl. [1924]) den *hl. Petrus Canisius* (S. 326) u. den polnischen Jesuiten *Druzbicki* († 1660 ; S. 304).

[2] Antwerpen. II. Bd. 1643, p. 652-689 (zum 25. Januar, wo sein Fest in seinem Orden begangen wird).

[3] *Fr. Steill,* Ephemerides Dominicano-sacrae, I. (Dillingen 1691), S. 145-164 ; *Heinr. Murer,* Helvetia sancta (Luzern 1648), S. 314-346 (*Tersteegen* gibt daraus einen Auszug im angeführten Werk ; s. a. u. S. 21 ; *A. Touron,* Hist. des hommes ill. de l'o. d. S. Dominique, II. (Paris 1745), S. 435-460. In Kirchengeschichten figuriert er als Seliger : Siehe *Heinr. Seuse,* K. L.[2] V. Sp. 1722 (Baumgartner).

[4] Vgl. *Bossuet,* Instruction sur les états d'oraison. Paris 1697, p. 12 ; p. 377 ff.

[5] Über *Poiret* u. seine Schriften handelt *M. Wieser,* Der sentimentale Mensch. Sttgt. 1924. — Ins Franz. hat P. aus der deutschen Mystik nur « La théologie germanique » (1676) u. « Kempis commun » (1683) übersetzt.

[6] Hier ist die Wendung des Pietismus von der « germanischen » zur « romanischen » Mystik zu erwähnen. *Gottfr. Arnold,* dessen Kirchen- u. Ketzerhistorie die katholischen Mystiker einläßlich berücksichtigt, ist zugleich für diese Erscheinung, die zur Erklärung des Zurücktretens der deutschen Mystik auch im Pietismus des XVIII. Jahrh. manches beiträgt, von größter Bedeutung (vgl. M. Wieser, a. a. O.). *M. Claudius* (1740–1815) z. B. übersetzt *Fénelons* geistliche Schriften, aber keinen deutschen Mystiker, u. für den Vollender der Sentimentalität in Deutschland *Michael von Loën* (1694–1776), in dem Aufklärung und Pietismus sich verschmelzen, ist *Fénelon der Meister.*

[7] Vgl. ferner die Einleitung *Drinkwelders* O. S. B. zur Verdeutschung von *Cisneros'* Schule des geistlichen Lebens durch *Raphaela M. Schlichtner* O. S. B. 1923.

Denn tatsächlich beobachtet man deutlich eine rapide Abnahme des Interesses dafür sogleich mit dem Eintritt ins XVIII. Jahrhundert. Noch einige Tauler-Drucke erscheinen in den ersten Jahrzehnten. Dann verschwindet auch dieser für ein ganzes Jahrhundert aus der Druckerstube. Die Kunde von den deutschen Mystikern bleibt allerdings zum Teil. [1] Aber im Buchhandel wird offenbar kaum mehr nach ihnen verlangt. Hat die « *neue Zeit* » der Aufklärung dieses geistige Produkt des Mittelalters *nicht mehr* vertragen ? Man ist wirklich sehr versucht, hierin eine Bestätigung jener Ansicht zu sehen, daß das « *Mittelalter* » *wesentlich* weit *über* die Reformation hinaus sich erstreckt, und daß die « *neue Zeit* » *erst mit der Aufklärung* beginnt.

Die wirkliche Entdeckung der deutschen Mystik hat sich verhältnismäßig spät vollzogen. Die Forschung ging lange Zeit auf falschen Wegen überkommener Urteile und Vorurteile : katholischerseits die herrschende Auffassung, die deutsche Mystik sei im Grunde pantheistisch oder doch höchst gefährlich ; protestantischerseits, deutsche Mystik sei die Vorläuferin der Reformation. Erst als die Forschung die notwendigen Voraussetzungen erkannt hatte, womit sie zu richtigen Resultaten gelangen kann, ist die Entdeckung im strikten Sinne möglich geworden. Denifle hat diesbezüglich folgendes gefordert [2] :

[1] Kunde bringen aus der älteren Zeit : *Flacius Illyricus*, Catalogus test. ver. Francf. 1666. 4. S. 744 ; *Pantaleon* (1522–1595), Prosographia heroum atque illustrium virorum totius Germaniae, 1565 f. ; deutsch 1567–70 u. 1588 im 3. Bd. ; *Daniel Specklin* (1536–1589), Collectaneen ; *Marquard Freher* (1565–1614), Deutsche Geschichtsquellen ; *Nik. Hier. Gundling* (1671–1729), Gundlingiana, 1715–1732, p. 1904 ; *Gottfr. Arnold*, a. a. O. ; *William Cave* (1637–1713), Scriptorum eccl. Historia litt. 1688, 1698 im App. von *Henry Wharton* (1664–1695), S. 53. (Ed. Basilea 1741 ; Wh. nennt alle Schr. Taulers, außer den Pred., Kompilationen aus seinen und anderer Gelehrter Werken.) *Steill*, *Murer*, *Quétif et Echard*, *Mosheim*, a. a. O. ; *A. Touron*, a. a. O. u. S. 334 ff. (Tauler) ; *Bayle*, Diction. hist. et crit. T. IV. S. 2698 ff. ; *Bona*, Notitia Auctorum et libr. etc. p. 958 ; *Bzovius*, continuatio Annal. Baronii. Colon. 1618. T. XIV. S. 786 ; *Alexander Natalis*, Selecta hist. eccl. capita. saec. XIII. et XIV. Paris 1686, 8. Pars I. p. 389 ; *Freytag*, Adparatus literarius. Lips. 1753. T. II. p. 1089. — Außer bei Mosheim steht die Verdammungsbulle Eckharts (woher sie jener schöpft) bei *Raynaldus*, contin. Annal. Baronii. Colon. 1691. T. XV. p. 399 f. ; *Du Plessis d'Argentré*, Collectio iudiciorum de novis erroribus. Paris 1728. T. I. p. 312. Die « immaginäre » Bulle gegen die Begharden vom Jahre 1330 in *Corners*, Eccardi Corp. histor. medii aevi. T. 2. col. 1036. — Hierher gehören auch : *Bern. Petz*, Bibliotheca asc. Ratisb. 1722–1740 im 8. Bd. (die lat. Übers. der Gebesweilerviten durch Thanner u. dessen Appendix, welche in der Gottesfreundfrage eine Rolle spielen) ; *Joh. Heumann* (1711–1760), Opuscula quibus varia iuris Germ. itemque hist. et philol. argumenta explicantur. Novimb. 1747. S. 331-404 (Briefe von Heinr. v. Nördlingen u. Marg. u. Christ. Ebner).

[2] Hist. pol. Bll. 75 (1875) S. 683 ff.

Wer auf dem Gebiete der deutschen Mystik forscht, muß :

1. « den mystischen Erscheinungen gegenüber den übernatürlichen Standpunkt einnehmen,

2. « eine gründliche Kenntnis der mystischen Prinzipien besitzen,

3. « in der Scholastik, besonders aber in den Werken des hl. Thomas gründlich bewandert sein.

4. « Ist dazu notwendig eine tüchtige Kenntnis der Väter, besonders des hl. Augustins und Dionysius.

5. « Bedarf es einer gründlichen Kenntnis der damaligen Zeitlage.

6. « Muß bei Behandlung der deutschen Mystiker fort und fort hervorgehoben werden, was sie sowohl mit der frühern Mystik als auch untereinander Gemeinsames, was sie aber neben dem Gemeinsamen auch Eigentümliches haben. »

Wenn man zu diesen Forderungen noch die einer durchdringenden philosophischen und paläographischen Bildung hinzufügt, so ist man sich klar, wie außerordentlich schwierig dieses wissenschaftliche Gebiet sich bearbeiten läßt. [1]

[1] Vgl. hiezu : *Ph. Strauch,* Meister Eckhart-Probleme. Rektoratsrede. Halle 1912.

II. DIE ENTDECKUNG DER MYSTIKER ECKHART, TAULER UND SEUSE IM XIX. JAHRHUNDERT

A. BEGINNENDES PHILOLOGISCHES INTERESSE AN DER DEUTSCHEN MYSTIK UND IHRE LITERARHISTORISCHE BEHANDLUNG IM AUSGEHENDEN XVIII. UND BEGINNENDEN XIX. JAHRHUNDERT.

Wenn das Fortleben der deutschen Mystiker durch die ganze nachmittelalterliche Zeit bis ins XVIII. Jahrhundert zu verfolgen ist, so war ihre Nachwirkung doch keine historisch bewußte, in dem Sinne, daß man Echtheitsfragen gestellt oder entwicklungsgeschichtliche Erörterungen betrieben hätte. Ein Unterstrom wirkte, über den man sich nicht klar war, über den man sich auch keine Rechenschaft zu geben versuchte. « Erst dem erwachenden historischen Forschungstrieb des XIX. Jahrh. blieb es vorbehalten, in langsamer, mühevoller Arbeit aus den Bibliotheken und Archiven die literarischen Trümer jener religiösen Vergangenheit herauszuheben, die der Reformation voranging. »[1] Was hier Karrer von Eckhart sagt, kann ebensogut auch auf die ganze religiöse Erscheinung, in die er gehört, nämlich die deutsche Mystik, angewandt werden.

Die Geschichtsschreibung, kirchliche wie profane, hat sich stets, wenn auch sehr oberflächlich, bei gegebener Gelegenheit mit ihr beschäftigt. Eine solche geschichtliche Behandlung Taulers gibt den äußern Anlaß dazu, daß die bis dahin schon ziemlich erstarkte Wissenschaft der *deutschen Philologie* sich der *sprachlichen* Erscheinung der mystischen Literatur des ausgehenden Mittelalters zuwendet.

Im Abschnitt über *Tauler* in Karl Aug. Küttners erfolgreichem Werk : « Charakteren deutscher Dichter und Prosaisten von Karl d. Gr. bis aufs Jahr 1780 »[2], der von C. Schmidt als « einer der gründlichsten,

[1] *Otto Karrer*, Meister Eckhart, S. 37. [2] Berlin. Voß, 1781. S. 56.

die über Tauler geschrieben worden sind » [1], gerühmt wird, spricht der Verfasser die Vermutung aus, daß die Taulertexte wohl nicht mehr handschriftlich vorhanden seien. Daraufhin weist Joh. Jac. Beck, ein Schüler des Straßburger Philologen und Historikers Jer. Jak. Oberlin, auf die Straßburger Kodizes der Taulerpredigten hin und tut zugleich dar, daß die Originalsprache Taulers nicht lateinisch, sondern deutsch gewesen sei [2] in der Schrift : « De Johannis Tauleri dictione vernacula et mystica » 1786. Er gibt darin aus einer Handschrift ein Predigtstück. [3]

Auf Beck beruhen die Artikel von Kunisch, in der Zeitschrift « Ascania » 1820, S. 165 ff. mit der von Beck mitgeteilten Predigtstelle und, ungefähr dasselbe, im « Handbuch der altdeutschen Sprache und Litteratur » (Leipzig 1824), S. 328 ff. Ähnliche Artikel über Tauler stehen in Jördens « Lexikon deutscher Dichter und Prosaisten » (6 Bde. 1806–1811) 5. Bd. S. 1 ff. und über Suso bei A. Weyermann : « Nachrichten von Gelehrten aus Ulm » (Ulm 1798) S. 499-508.

1787, ein Jahr nach Becks Untersuchung, behandelt Joh. Wilh. Petersen die deutsch-sprachige mystische Literatur des Mittelalters unter dem Gesichtspunkt der Entwicklung der deutschen Sprache in der Schrift : « Welches sind die Veränderungen und Epochen der teutschen Hauptsprache seit Karl d. Gr. ? » [4] Für die sprachliche Betrachtung diesen Aufsatz zu Rate ziehend, läßt B. J. Docen, der bekannte Germanist, im Frankfurter « Morgenblatt » 1806 erscheinen : « Periode des Mysticismus in Teutschland. Ein Fragment der Geschichte der litterarischen Cultur der Teutschen im Mittelalter. » [5]

[1] « Joh. Tauler. » Hambg. 1841. S. 84.

[2] Die falsche Vorstellung blieb noch lange weit verbreitet (s. u. S. 20). Schon die Augsburger Pred.-Ausg. von 1506 meldet irrig, die Predigten seien « von latein in teütsch gewendt ». Vgl. Sermons de J. Tauler par *A. L. Corin* (= Bibl. de la Faculté de philos. et lettres de l'Université de Liège. Fasc. 33), 1924. Introd. S. xv. Zudem mußte die Meinung, Tauler hätte urspr. seine Pred. lat. gehalten u. geschrieben, dadurch bestärkt werden, daß für die meisten Taulereditionen die lat. Version von Surius zugrunde gelegt wurde.

[3] Über Matth. 20, 1 ff. S. 13 ff. — Fast ohne Ausnahme nennen Literaturverzeichnisse *Oberlin* als Verfasser der Schrift. Der volle Titel lautet aber : « De Johannis Tauleri Ord. Praed. d. v. et m. Praeside Jacobo Oberlino disputavit Auctor *Johannes Beck*, Argentoratensis. » — Siehe « Ges. Vortr. u. Aufs. v. *Cl. Baeumker* », hrg. v. *M. Grabmann*, 1928 [= Beitr. z. Gesch. d. Phil. u. Theol. d. M.-A. Bd. XXV. H. 1/2] S. 243 f. Anm. 9 ; von *Max Pahncke*, in Beitr. z. Eckhartphilologie [Progr. Neuhaldersleben, 1909], S. 5, darauf aufmerksam gemacht ; vgl. dazu « Oberlin »-Art. von *E. Martin*, A. D. B. 24. S. 99.

[4] In den « Schriften der Kurfürstlichen Teutschen Gesellsch. in Mannheim. » Bd. 3. 1787. S. 117-125.

[5] Nr. 193, 194, 196.

Der Aufsatz ist anregend und zeigt eine für jene Zeit ungewöhnliche Kenntnis auf diesem Gebiet. So gilt ihm « Ekhart » nicht nur als der älteste, sondern auch der auf höchster Stufe der Spekulation stehende und darum auch der am wenigsten verstandene Mystiker. Die Schwierigkeiten Eckhartscher Textkritik sind hier bereits erkannt. Eckhart nahe stehe Tauler, der wegen seiner « schönen Seele » am meisten verbreitet und geschätzt sei. Der dritte im Bund ist « Amandus Seuß » aus Süddeutschland mit seiner « überaus lieblichen Sprache », der zwar abstoße, wenn er von seinen selbstzugefügten Martern erzählt. Weiter folgen für Docen Heinrich von Nördlingen, die mit ihm in Beziehung stehenden Nonnen « Margaretha und Christina Ebnerinn », « Adelheit Langmanninn », der « treffliche Johann Geiler von Kaisersberg » und « Thomas von Kempis ». — Auch rückwärts sucht Docen die Linie dieses « Mysticismus » zu verfolgen. Als « Grundkodex » erscheint ihm neben einem frühen griechischen Werk über die « himmlische Hierarchie » [1] das « Compendium veritatis » des Bonaventura, dessen Kenntnis er zum Verständnis der mystischen Schriften fordert. Auch Einfluß der Alten, Plato, Proklus usw., meint er, wäre leicht nachzuweisen.

Es ist für das Arbeiten Docens charakteristisch, daß er diese gesunden Ansätze für eine erfolgreiche Mystikforschung durch die Publikation in einem Tagesblatt « verzettelt ». [2] So ist denn, soviel ich gesehen habe, keine Anregung erfolgt.

Im selben Jahr veröffentlicht Docen in seinen « Miscellaneen zur Geschichte der teutschen Literatur » [3] den « Philosophischen Tractat von der wirklichen und möglichen Vernunft, aus dem XIV. Jahrhundert ». Sein hier gegebenes Versprechen, « in der Folge ein größeres Denkmal, vermutlich von eben diesem anonymen Verfasser, bekannt zu machen » [4] wurde nicht erfüllt.

Was die Geschichtsschreibung in den ersten Jahrzehnten des XIX. Jahrhunderts anbelangt, so hält sie sich meist unbeständig an vorausgehende Urteile. So Schroeckh, in der « Christlichen Kirchengeschichte » an Gottfried Arnold und Heupel für Tauler und Seuse [5],

[1] Er meint « De coelesti Hierarchia » des « Beatus Dionysius ». S. seine « Miscellaneen » I. S. 151. Anm. 21.

[2] S. das treffende Lebensbild Docens von *W. Scherer* in A. D. B. 5, S. 278-80.

[3] 2 Bde. München. Scherer, 1806–07 ; 1. Bd. S. 138-152.

[4] 1. Bd. S. 140.

[5] Bd. 33. (1801) S. 484-499, mit Pred.-Proben aus Tauler u. Bd. 34. (1802) S. 269-272 ; Seuse, S. 272-274. S. o. S. 13.

während er Eckhart gar nicht erwähnt. Nach ihm wieder gehen die kurzen Notizen in Friedr. Asts « Grundriß der Gesch. der Philos. ». [1] Asts Textproben aus Tauler (S. 294-296), und einige andere, bringt Rixner im « Handbuch der Gesch. der Philos. » [2] Rixner, der auch Eckhart erwähnt (als « Vorgänger und Zeitgenossen Taulers » [3]), vertritt die damals noch weit verbreitete Ansicht, Tauler hätte « die Reden lateinisch konzipiert und deutsch vorgetragen ». Derselben Meinung begegnet man in folgenden Büchern : Lenz : « Geschichte der Homiletik », der zugleich eine Taulerprobe aus einer Wolfenbüttler Handschrift mitteilt [4] ; Franz Horn : « Poesie u. Beredsamkeit der Deutschen seit Luther » [5] ; Wolffs « Encyklopädie der deutschen Nationalliteratur », der zwei Predigten nach der Rezension von W. Wackernagel (s. u. S. 22) gibt und merkwürdige Ansichten über Tauler vertritt. [6] — Ludw. Wachler, im « Handbuch der allgemeinen Geschichte der litterärischen Cultur » [7] und im « Lehrbuch der Litteraturgeschichte » [8] sagt, Susos und Taulers Mystik hätte gegenüber der Scholastik « den praktischen sittlichen Geist nicht gänzlich verloren ». [9] — De Wette bringt in der « Christlichen Sittenlehre » eine Analyse der pseudotaulerschen « Nachfolgung des armen Lebens Christi ». [10]

Friedr. Schlegel führt in seinen « Vorlesungen über Geschichte der alten und neuen Litteratur » [11] die mystische Philosophie des Mittelalters auf platonische Einflüsse zurück. Er hält den Weg dieser Philosophen, « sobald sie sich bloß an das religiöse Gefühl hielten und ihrem innern Beruf folgten, nicht bloß für den bessern » (nämlich als den aristotelisch-scholastischen), « sondern auch für den rechten ». [12] « Doch »,

[1] Landshut 1807. S. 294 ff. Ast teilt die Mystik in drei Stadien ein : theologische (M. Al.), platonisch-kabbalistische (cf. Paracelsus) u. theosophische (cf. Böhme), S. 287-352. Dieselbe Einteilung verwendet in offenbarer Anlehnung an Ast *Rixner*, im Hdbuch d. Gesch. d. Philos. 2. Aufl. II. Bd. (1829) S. 172-192 ; S. 215-236 ; S. 283-289.

[2] 2. Bd. S. 182-184.

[3] A. a. O. S. 184 Anm.

[4] 1. Bd. S. 251 ff. S. *Schmidt*, Tauler, S. 67, 78.

[5] 1. Bd. 1822. S. *Schmidt*, Tauler, S. 78, u. *L. Grützmacher*, Franz Horn, ein Nachfahrer der Romantik, 1928, S. 131.

[6] 7. Bd. 1842. Johann Tauler, S. 291-294.

[7] 2 Bde. Marburg 1804 f. ; 1. Bd. S. 489.

[8] 1. Bd. Leipzig 1830. 2. verb. Aufl. S. 232 u. 310.

[9] Hdbuch, S. 485.

[10] Berlin 1821. 2. Bd. 2. Hälfte. S. 221 ff.

[11] 1812. S. W. (1822) 1. u. 2. Bd.

[12] II. S. 68.

fährt er fort, «findet sich auch bei den bloß religiösen Mystikern des Mittelalters, neben einem frommen Herzen und der tiefsten Innigkeit des Gefühls oft ein Anstrich pantheistischer Verneinung und Selbstvernichtung. ...» «Deutschland», sagt er nach einer geistvollen Würdigung der mittelalterlichen Astrologie, «hatte in den frühern Zeiten eine große Anzahl von jenen reinern und bloß vom religiösen Gefühl beseelten mystischen Philosophen. ... Sie standen in Verbindung untereinander, bildeten eine Art von Schule und nannten sich Diener der heimlichen Weisheit oder der himmlischen Sophia. ...» «Aus der Menge» führt er nur den «Prediger oder Philosophen Tauler» an, den «vergessenen Denker und Weisen», auf dessen Wichtigkeit «wenigstens für die deutsche Sprache» die «elsässischen Gelehrten» (Beck und Oberlin) durch «gründliche deutsche Geschichts- und Sprachforschung» «in neuerer Zeit die Aufmerksamkeit ... wieder hinlenkten».[1] Er selbst aber sieht die «Deutschen dank der bei ihnen einheimischen und gleichsam angebornen» «Neigung zur Mystik» «nebst den Indern und Griechen als das dritte unter diesen metaphysischen Völkern» und würdigt auch im anschließenden Satz «Höhen und Tiefen, Wege und Abwege» dieses Strebens zur «Wissenschaft in den göttlichen Dingen» in bedeutsamer Weise. Auch W. Menzel handelt in der «Deutschen Litteratur»[2] mit Verbindung Schlegelscher und Hegelscher Denkmotive von der Mystik und sagt: «In der höchsten Blüte des Mittelalters war das Christentum eine Zeitlang mystisch. ...»

In den Philosophiegeschichten von Tennemann, Brucker, Hegel werden die deutschen Mystiker nicht behandelt.

Auch in der Literatur dieser Zeit ist ein gewisser Niederschlag der deutschen Mystik zu verzeichnen. Daß er sich gerade auch bei Herder findet, weist wieder auf die Linie: Mystik-Pietismus-Idealismus hin. Doch wird bei ihm eine Wandlung sichtbar. Der Pietismus hat Tauler Seuse gegenüber den Vorzug gegeben. Hier ist der umgekehrte Fall. Für Seuse gelingt ihm die prächtige Legenden-Ballade: «Die ewige Weisheit»[3], während er über Tauler urteilt: er «ist außer seiner freilich

[1] Ebd. S. 70 u. f.

[2] 1828. I. S. 85. Vgl. folgende Seiten, wo er die Mystik als die Synthese des menschlichen Denkens preist, wie sie seit dem Mittelalter nicht mehr erreicht worden sei.

[3] S. W. Suphan, 28. Bd. S. 221 ff. (Legenden, 1778; doch vgl. *R. Köhler*, in den Berichten der k. sächs. Gesellsch. d. W. 1887. S. 105-124; dass. in Köhlers Kleineren Schriften III. [1900] S. 107-121, wo er nachweist, daß Herder für dieses Gedicht nicht den Urtext, sondern Murer benutzte u. daß es 1796 verfaßt ist).

sehr bestimmten, festen und ich möchte sagen ehern[en] Mystik, außer seiner nervichten Sprache, kein Muster» (nämlich der Beredsamkeit). «Wer zwei Predigten von ihm gelesen hat, hat sie alle gelesen: er zieht zusammen mit seiner Mystik und die Seele schrumpft mit Gewalt über ihn ein.»[1]

Aus der Frankfurter Tauler-Ausgabe von 1621 kam eine sogenannte Kantilene in «Des Knaben Wunderhorn»: «Zweifel an menschlicher Klugheit.»[2] Eine andere und wie jene unechtes Taulerisches Gut steht in Rambachs «Anthologie christlicher Gesänge».[3] Tieck verwertet die Bekehrungsgeschichte Taulers als Einlage in der Novelle: «Der Schutzgeist»[4], 1839, wo Tauler als «der berühmte große Tauler» bezeichnet wird, «ein wahrhafter Mann Gottes, einer von jenen Erleuchteten, an welchen sich die Gnade vorzüglich kund getan hat».

Das einzige greifbare Resultat dieser gelegentlichen Beschäftigung mit der deutschen Mystik ist die stets wiederkehrende Bemerkung, daß sie in der Entwicklung der deutschen Sprache eine wichtige Epoche darstellt. Darüber hinaus gehn nur wenige. Die deutsche Philologie ging gerade in ihrer fruchtbarsten Editionsperiode an der deutschen Mystik, bezeichnenderweise, vorbei. Erst in den dreißiger Jahren kommen wieder einige Anregungen aus der zünftigen Philologie. Wilh. Wackernagel veröffentlicht in seinem «Altdeutschen Lesebuch» zwei Predigten Taulers aus einer Straßburger Handschrift[5], denen er in der zweiten Ausgabe ein Stück «aus der ewigen Weisheit Büchlein von Heinrich dem Seusen»[6] und unter dem Titel: «Sprüche deutscher Mystiker»[7] solche von Eckhart aus Basler und Zürcher Handschriften beifügt. In einem Aufsatz «Über Johann Tauler und eine neue Ausgabe seiner Schriften nebst Proben aus seinen ungedruckten Werken in der

[1] S. W. Suphan, 11. Bd. Herders Briefe das Studium d. Theol. betreffend 1781, 1786. 41. Brief S. 25. (In der Frankf. Ausg. 10. Bd. der Religion u. Theologie.)

[2] 2. Bd. (1857) S. 5.

[3] Altona 1817. 1. Teil. S. 405. Aus der «Sammlung hoher geistl. Gesänge» durch Sudermann zusammengetragen (S. *Schmidt*, Tauler, S. 76 f. Anm. 5).

[4] *Ludw. Tiecks* Schriften. 25. Bd. S. 3 ff., spez. S. 17 ff. — Später erfuhr diese «Historie» eine Bearbeitung von *H. v. Stein*, Aus dem Nachlaß von H. v. Stein. Dramatische Bilder u. Erzählungen. Lpzg. 1888. S. 84 ff.

[5] 1835. Sp. 662-676; 1839 ^{2}. Sp. 857 ff.; 1873 ^{5}. Sp. 1199-1212.

[6] 1839. Sp. 870-889 aus Cod. 172/726 der Wasserkirche Zürich; 1873 ^{5}. Sp. 1213-1232 mit Verwendung von Strßb. Hss.

[7] A. a. O. Sp. 889 f.; 1873 ^{5}, 2 «Pred. Meister Eckards», Sp. 1107-1108, nach Pfeiffer mit Hss.-Vergleich.

königl. Bibl. in Berlin »[1] will F. A. Pischon zu einer kritischen Ausgabe der Tauler-Predigten Anregung geben und verzeichnet zu diesem Zweck den ganzen Bestand der Taulertexte im Sudermannschen Handschriften-nachlaß der genannten Bibliothek.[2] Er selbst gibt drei Bruchstücke.[3] Bemerkenswert ist dieser Aufsatz auch aus dem Grunde, weil Pischon (zum ersten Mal seit Echard und unabhängig von ihm) an dem « Wahren der Historie » zweifelt, « da sie aller sonstigen Beglaubigung entbehrt ».[4] Für Seuse verfolgt dasselbe Ziel wie Pischon für Tauler Bormann im Aufsatz « Über den Mystiker Heinrich Suso »[5], wobei er, ebenfalls aus Sudermann-Handschriften, einen Teil aus dem Büchlein der Wahrheit druckt.[6] Pischon gibt dann nochmals einige Fragmente aus angeblichen Taulertexten in den « Denkmälern der deutschen Sprache ».[7] Ebenda druckt er « Susos Regeln der Bruderschaft der ewigen Weisheit ».[8] — Mone bringt neben andern mittelalterlichen Predigern auch von Eckhart eine Predigt aus einer Koblenzer Handschrift, im « Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit ».[9] Aus einer Heidelberger Handschrift veröffentlicht Jahn in den « Lesefrüchten altteutscher Theologie und Philosophie » Stücke aus Seuses « Büchlein von der ewigen Weisheit ».[10] — Hierher zu stellen ist auch die Abhandlung über Taulers Sprache (Seuse wird nicht erwähnt) in Theodor Mundts « Kunst der deutschen Prosa. »[11]

Endlich um diese Zeit geht Franz Pfeiffer daran, die Handschriften mit Mystikertexten des XIV. und XV. Jahrhunderts zusammenzutragen, um sie in einer besondern Textsammlung philologisch-kritisch herauszugeben. Die von diesem einzelnen übernommene Arbeit ging unter der riesigen Materiallast äußerst langsam vor sich. Das nicht im Entferntesten vollendete Werk zeigte auch bald sehr empfindliche

[1] Germania. Neues Jahrb. d. Berl. Gesellsch. f. dt. Sprache u. Alterthumskunde, hrg. v. von d. Hagen. Berlin 1836. I. S. 276-288.

[2] S. 281-283, worunter auch solche von « Süß, Eckart » u. a.

[3] S. 283-288.

[4] S. 277.

[5] Im selben Jahrb. II. 1836. S. 172-181.

[6] Ebd. S. 177-181.

[7] Berlin 1840. 2. Teil. S. 276 ff.

[8] Ebd. S. 249 ff. Genommen aus Canzlers Quartalschrift für ältere Litt. u. neuere Lecture. Lpzg. 1783. 1. H. S. 88 ff. 2. H. S. 73 ff. aus Dresdner Hss.

[9] 1837. Sp. 71 f. aus Kobl. Hs. Nr. 43, 40 ; aus derselben Hs. Pred. von *Heinr. von Löwen* u. Traktat von *Johann von Sterngassen.*

[10] Bern, Jenni, 1838. S. 1-19 aus Hs. BL. XX.

[11] Berlin 1837. S. 182 f.

Mängel und, wenn vielleicht nicht Pfeiffer, so sahen spätere doch klar ein, daß man mit bloßen philologischen Waffen diesem schwierigen Gebiet der deutschen Mystik nicht beikommen kann.

B. MYSTIKEREDITIONEN ZUM ZWECK DER ERBAUUNG.

1. Einfluß des mystischen Schrifttums auf die Frömmigkeitsbewegung des angehenden XIX. Jahrhunderts.

Doch die Betrachtung darf nicht bloß an Arbeiten philosophischer oder literaturwissenschaftlicher Art vorwärtsschreiten. Der Hauptanstoß zur Entdeckung der Mystik erfolgt nämlich gar nicht von dieser Seite. Er erfolgt von der mächtig um sich greifenden Frömmigkeitsbewegung besonders unter den Katholiken im Anfang des XIX. Jahrhunderts. Diese ist eine Reaktion gegen die Aufklärung. Doch nicht so, wie es « Sturm und Drang » oder die junge Romantik im XVIII. Jahrhundert waren. Diese Bewegungen haben den sogenannten deutschen Idealismus, die klassisch-romantische Kultur heraufgeführt. Und diese faßt ja durchaus starke Bestände der Aufklärung, besonders Ablehnung des positiven Christentums, in sich. Gegen *diesen* aufklärerisch rationalistischen Idealismus reagiert die gefühlsbetonte Frömmigkeit der ersten Jahrzehnte des XIX. Jahrhunderts.

Es ist geradezu auffallend, wie fast durchgehends bei den typischen Vertretern dieser religiösen Erscheinung Berührungen mit der deutschen Mystik aufgezeigt werden können.

Zunächst ist es im Protestantismus die direkt weitergehende Linie des Pietismus [1], welche die deutsche Mystik ununterbrochen weiterführt. [2] Bei den namhaftesten Vertretern erscheinen Beziehungen

[1] Im Gegensatz zum « säkularisierten » Pietismus (= Idealismus).

[2] Wahrscheinlich kommt auch *Testrup* vom Pietismus her. Er soll 1826 in der Schrift, De mysticismo Thauleri cum symbolica ecclesiae Lutheranae doctrina comparato (London 1826) die Übereinstimmung der Lehre Taulers mit der Luthers darzulegen versucht haben. Sie war mir nicht zugänglich. Außer bei *Schmidt*, Joh. Tauler, S. 160 u. der Biographie Générale, 44, Sp. 932 (hier Gotha ; zudem noch eine unbekannte Arbeit : *W. Edel*, Tauler. Strasbourg 1853) wird sie sonst nirgends erwähnt.

zu ihr, meistens zu Tauler. Da ist Matthias Claudius, « der Wandsbecker Bote, der Fénelon (!) übersetzt und sein Käpplein lüpft, wenn er Tauler liest »[1]; Lavater, der frei aus Tauler zitiert bei einem Gespräch mit Sailer, den er auf der Reise nach Kopenhagen im Sommer 1793 in Donauwörth trifft.[2] Sicher wäre auch bei Jung-Stilling[3] und andern Frommen der protestantischen Kirche Beschäftigung mit der deutschen Mystik festzustellen.

Mit diesen und andern « Stillen im Lande » steht der hervorragende Exponent der neu-erwachenden Religiosität, Johann Michael Sailer, der spätere Bischof von Regensburg (1829– † 1832) in steter Verbindung. Durch die neuere Forschung lernt man, oder wird man erst recht sehen lernen, in welch bedeutendem Umfang der protestantische Pietismus auf Sailer und durch diesen auf den deutschen Katholizismus des angehenden XIX. Jahrhunderts überhaupt gewirkt hat.[4] Es scheint daher ganz natürlich, daß Sailer nicht bloß durch die glänzende Übertragung der Imitatio Christi des Thomas von Kempen[5], sondern auch durch die Hochschätzung Taulers sich von der deutschen Mystik beeinflußt zeigt[6], und daß durch seine Anregung zum Teil aus seinem

[1] *Hubert Schiel*, Sailer u. Lavater mit einer Auswahl aus ihrem Briefwechsel (= Vereinsschr. d. Görresgesellschaft, 1928), S. 10.

[2] *Hubert Schiel*, a. a. O. S. 45 ff.; od. auch Lavaters « Reise nach Koppenhagen 1793 ». S. 238 ff.

[3] *Hans R. G. Günther* macht in seiner mustergültigen Untersuchung des Erlebnisses bei Jung-Stilling an Hand der neueren Typenlehre, « Jung-Stilling. Ein Beitrag zur Psychologie des deutschen Pietismus. » München. Reinhardt, 1928, nicht darauf aufmerksam.

[4] Vor allem die Arbeiten von *Hubert Schiel*, Sailer u. Lavater; dann: Geeint in Christo. Bischof Sailer u. Christian Adam Dann, ein Erwecker christlichen Lebens in Württemberg. (Mit den Briefen Sailers an Dann.) Schwäbisch-Gmünd. Aupperle, 1928; weiter: Der unbekannte Sailer. Hochland 1928–29. S. 415-432. Es sind dies erst aussichtsreiche Vorarbeiten, denen Resultate folgen werden, « die selbst den Sailerkenner überraschen werden » (Geeint in Christo, S. 10). Einen guten Einblick in die Sailerforschung bietet letztgenannter Aufsatz im Hochland. Bestimmte Einzelnachweise über gedankliche Zusammenhänge Sailers mit Lavater und F. H. Jakobi bringt *K. Eschweiler*, J. M. Sailers Verhältnis z. dt. Idealismus (Muth-Festschr. 1927). Auch *Philipp Funk*, Von der Aufklärung zur Romantik (Kösel-Pustet, München 1925) betont immer wieder, wie stark Sailer von den frommen Kreisen im Protestantismus beeinflußt wird. Siehe Sailer in bezug auf Mystik, bes. S. 88 f.; Savigny u. die Mystik, S. 141.

[5] « Das Buch von der Nachfolgung Christi (von Thomas von Kempen), neu übersetzt u. mit einer Einleitung für nachdenkende Christen hrg. » 1796. Noch zu Lebzeiten Sailers erschienen fünf Auflagen, dann noch oft.

[6] In den « Briefen aus allen Jahrhunderten christlicher Zeitrechnung ». 4. Bd. (1804) S. 93 sagt er u. a.: « Wer Sinn für diese Wahrheit hat » (nämlich für « die ewige, die die Angriffe dieser Zeit überdauern wird, so wie sie die Angriffe

nächsten Freundeskreis die ersten Neuausgaben von Tauler- und Seuse-Texten gemacht werden.

Auch bei den aufsehenerregenden Konversionen zum Katholizismus in den Jahrzehnten um die Jahrhundertwende ist vielfache Berührung mit der Mystik zu beobachten. Die Fürstin Amalie von Gallitzin, die 1786 in Münster i. W. wieder zur Kirche zurückkehrte, hat als Lieblingslektüre außer der Heiligen Schrift Thomas von Kempen und vornehmlich das pseudotaulersche Buch der Nachfolgung des armen Lebens Christi. [1] Diese und andere Schriften ähnlichen Inhalts empfiehlt sie ihrem Freunde Friedr. Leop. zu Stolberg vor seiner Konversion im Jahre 1800. [2]

Ebenfalls bei Friedr. Schlegel spielen schon vor seinem Übertritt (1808) mystische Einflüsse eine Rolle. [3] Und sie treten auch später sowohl in der starken Beteiligung an den Editionsarbeiten von Mystikertexten des Silbertkreises in Wien [4] als auch in seinen eigenen Schriften kräftig hervor. [5]

Am sichtbarsten wirken mystische Elemente im religiösen Werdegang Klemens Brentanos. Im Zustand seines gequälten, unruhigen

der vorigen Zeitalter ausgehalten hat »), « der lese die Schriften des frommen Taulerus ». Vgl. auch : « Johann M. Sailers Schriften », hrg. v. *R. Stölzle* (= Sammlung Kösel, 41-42, 1910), S. 165.

[1] « Die Fürstin Amalie von Gallitzin und ihre Freunde », von *Jos. Galland*, In Vereinsschr. d. Görresgesellsch. 1880, S. 154.

[2] A. a. O. S. 203.

[3] Schlegel fühlt sich bereits in seinen Sanskritstudien von der indischen Mystik angezogen. Und von seinen « philosophischen Vorlesungen » (1804) sagt *Franz Muncker* (A. D. B. 33, S. 745), daß Schl. « von Capitel zu Capitel zahlreichere mystische und schließlich rein katholisch-kirchliche Elemente in diese Pseudophilosophie (?) einmische ». — Im « Poetischen Taschenbuch », 1805 u. 1806 gibt er Lieder aus *Spees* Trutznachtigall.

[4] Er arbeitet in ihrer Zeitschr. « Ölzweige » mit. In zwei Aufsätzen daselbst weist er auf den « cherubinischen Wandersmann » hin : 1819, Nr. 103 u. 104 ; 1820, Nr. 19, 20, 45, 46, 47, dieser letztere neugedruckt : « Friedr. Schlegel Anfangspunkte des christlichen Nachdenkens. » Nach den Sprüchen des cherub. Wandersmanns. Neu hrg. u. mit einem Nachweis versehen von *H. L. Held*, 2. Aufl. München. Hans-Sachs-Verl. 1917 (103 S.) ; vgl. *Ellinger*, a. a. O. S. 127. — In *Silberts* « Dom heiliger Sänger ». 1820, 1835 [2] schrieb er eine Vorrede ; usw. Vielleicht bringt das Buch von *Pierre Paulin*, Johann Peter Silbert. . . . Beitrag zur Wiener katholischen Romantik (Straßburg 1929 ; Gesellsch. f. elsäss. Kirchengesch. ; Lebensbilder elsäss. Katholiken, 3. Bd.) Neues über Schlegels Beziehungen zu Silberts Schriftstellerei ; das Buch war mir nicht zugänglich.

[5] Vgl. z. B. « Philos. des Lebens ». S. W. (1846) 12. Bd. S. 308 f., wo die mystische Einswerdung des Geschöpfes mit dem « Logos » (« x = a » !) geradezu an Angelus Silesius oder Eckhart erinnert.

Innern der Berliner Jahre studiert er um 1814 Saint-Martin (!), Jakob Böhme, Swedenborg. Durch seinen Freund aus der Landshuter Zeit (zum dortigen Sailerkreis gehörend), Nepomuk Ringseis, wird er mit Tauler und Thomas von Kempen nach der Übersetzung Sailers bekannt. Um dieselbe Zeit schon erfährt er durch einen Brief von Fr. L. zu Stolberg von der stigmatisierten Katharina Emmerich. [1] Der gleiche Ringseis unterrichtet Brentano und seine Berliner Kreise in einem begeisterten Schreiben von den wunderbaren Vorkommnissen der *bayerischen Erweckten* und reißt auch Brentano in einen Taumel der Begeisterung für «die neuen apostolischen Gemeinden.» Das Dazwischentreten der Luise Hensel verhinderte die Ausführung seines bereits gefaßten Planes, nach Bayern zu reisen, um an Ort und Stelle die Wunder des neuerwachten Glaubens mitzuerleben. [2] Nach seiner Rückkehr zur Kirche anfangs 1817 weilte er dann fast ununterbrochen am Krankenlager der genannten Stigmatisierten bis zu ihrem Tode 1824. Hier hatte er einen tiefen Einblick tun können in eine Form der praktischen Mystik des Christentums.

Auch bei Jos. Görres spielt zweifellos der schon in seinem Wesen gelegene mystische Grundton mit zur Umkehr zum Katholizismus. [3] Man sieht ziemlich klar, wie dieser Wesenszug durch verschiedene äußere Anlässe hingewandt wird zur Ausführung seines monumentalen Werks der «Christlichen Mystik» [4], das vielleicht die Symptome der

[1] Vgl. *J. B. Diel,* Clemens Brentano. Ein Lebensbild. Ergänzt u. hrg. von *W. Kreiten* S. J. Freiburg i. B. Herder, 1877 f.; 2. Bd. S. 6 ff.

[2] Diel-Kreiten, a. a. O. 2. S. 53 ff.; der erwähnte Brief von Ringseis (März u. Juni 1816) in «Erinnerungen von Dr. von Ringseis». H. p. Bl. 77 (1876) S. 409 ff.

[3] Es wäre interessant, der innern Wandlung oder Entwicklung des Görresschen Begriffs des «Mystischen» von den «Teutschen Volksbüchern» (1807) über die «Mythengeschichte der asiatischen Welt» (1810) zur «Christlichen Mystik» nachzugehn.

[4] Brentano bietet Görres in dieser Hinsicht die stärksten Anregungen. Er liest ihm von seinen Aufzeichnungen über das Leben der «seligen Emmerich» vor (Diel-Kreiten, a. a. O. 2. S. 364) u. besucht mit ihm die stigmatisierte Apollonia Filzinger in Zabern (Elsaß; ebd. S. 368 f.). Er drängt ihn fortwährend, «gründliche Erfahrungen» zu sammeln u. «die ganze wissenschaftliche Konsequenz und theologische und physiologische Bedeutung dieser Erscheinungen» darzulegen. (Görres. Ges. Briefe 3. S. 225 f.) Brentano selbst beabsichtigt, in einem «Briefe über die Sekte der Seher und Seherinnen in Basel und Elsaß», was ihm zugänglich sei, zusammenzufassen u. Görres zu schicken. (Görres. Ebd. 3. S. 207, 210 f.) Weiter zeigt sich Görres' Beschäftigung mit der Mystik in seinem Begleitartikel zu einer Übersetzung von 14 Liedern (angeblich) des hl. Franziskus durch *Schlosser,* im Katholik, 1826. 20. Bd.: Der hl. Franziskus von Assisi ein Troubadour (Sep. Strßbg. 1826; neue verm. Ausg. Regensbg. Manz, 1879). Dasselbe Thema schlägt er wieder an in der Einleitung zu Diepenbrocks Suso-Ausgabe (1829).

Zeit : Reaktion gegen die Aufklärung und die Folgen überreizter religiöser Gemüter, wie sie damals häufig in abnormalen psychischen Phänomenen zutage treten, am eindrucksvollsten repräsentiert.

Alle diese Erscheinungen : Konversionen, sektiererische Tendenz extravaganter Gemüter, wie die Erwecktenbewegung oder die sogenannte Aftermystik in Bayern und der Henhöfer-Kreis in Baden, Hofacker in Schwaben, die Wirksamkeit Tholucks, die Predigtreisen der Frau von Krüdener, die erfolgreiche Propaganda für die « Neue Kirche » Swedenborgs durch Oetinger und besonders Tafel, dann die zahlreichen Fälle von Stigmatisationen, Hellsehertum, Somnambulismus, Magnetismus usw., sie alle gründen auf einer stark gefühlsmäßig religiös-gestimmten Gesellschaftsschicht. Für diese Untersuchung bemerkenswert ist es, daß dabei mystische Schriften des Mittelalters (also der deutschen Mystik, besonders Tauler) und auch des protestantischen Pietismus und der französischen quietistischen Mystik, die ja in weitem Umfang eben dieser selben deutschen Mystik verpflichtet sind, eine nicht geringe Rolle spielen. [1]

2. *Editionen.*

a) Zu rein erbaulichen Zwecken.

In die Masse der Schriften, die dieser religiösen Ergriffenheit auf verschiedenste Art und Weise zum Ausdruck dienten [2], wurde nun durch Neudrucke auch das mystische Schrifttum des Mittelalters geworfen. Von hier aus erfolgt der kräftigste Anstoß zur Entdeckung der deutschen Mystik. Das Bedürfnis nach erbaulicher Literatur hat von deren Produkten wieder eine Anzahl durch neue Drucke allgemein zugänglich gemacht. Hier wird ihr dasjenige Interesse entgegengebracht, das sie auch ursprünglich hatte : nicht ein sprachliches oder künstlerisches, ja in gewissem Sinne nicht einmal philosophisches, sondern

[1] Bezeichnend ist dafür das Pastoralschreiben der Augsburger Diözese gegen die schwärmerischen aftermystischen Lehren u. Sekten vom 20. Aug. 1820. Es warnt besonders vor Schriften der *Madame Guyon*, *Fénelons* Lehrsätzen der Heiligen, u. *Taulers* Werken nach protestantischer Rezension. (Das Schreiben steht in der « Literaturzeitung f. kath. Religionslehrer » von Mastiaux. 11. Jahrg. 2. Bd. S. 171.)

[2] Man vgl. z. B. die Menge der angeführten Literatur dieser Kategorie in *Wolfg. Menzels* Geschichte der deutschen Dichtung (Sttgt. 1858 f.) I. S. 214 ff. ; III. S. 74 ff. ; zudem die typische Einstellung dieses Jung-Deutschen dazu.

ein *praktisch-religiöses*. So haben die ersten Ausgaben von Mystikertexten lediglich das Ziel, zu *erbauen*. Einen wissenschaftlich-kritisch bearbeiteten Text zu liefern, ist völlig Nebensache, wird gar nicht angestrebt. Auch um historische und philosophische Erkenntnis des Systems der deutschen Mystik kümmert man sich nicht.

Taulertexte (angebliche) werden, leichtverständlich, zuerst wieder aufgelegt. Nikolaus Casseder († 1823)[1] ediert 1821 « Johannes Tauler. Nachfolge des armen Lebens Christi. »[2] Wie er selbst in der Einleitung sagt, wurde er dazu durch das Urteil Sailers über Tauler in seinen « Briefen aus allen Jahrhunderten » (s. o. S. 25 f.) angeregt. Er bearbeitet in freier Weise die Spenersche Ausgabe von 1681 und fügt einige Kantilenen bei.[3] 1822 übersetzt und bearbeitet Casseder : « Johannes Tauler. Medulla animae oder von der Vollkommenheit aller Tugenden und sämtliche Briefe desselben, nach einer lat. Ausgabe des L. Surius. Nebst 20 Briefen gleichen Inhalts des hl. Johannes vom

[1] Das Todesjahr ist mir aus Kaysers Bücherlexikon bekannt (bei Angabe der Tauler-Ausgabe von 1823 in Luzern). Sonst konnte ich über ihn nur erfahren, daß er mit dem wundertätigen Fürsten *Alexander von Hohenlohe* (1794–1849), der seit 1817 geistlicher Rat beim Generalvikariat in Bamberg (Casseder war im nahen Eltmann Pfarrer) war, irgendwie mit dem Dr. Wetzel-Handel (1819) verbunden war. (S. Mastiaux, « Litt. Ztg. » 1820. 1. Bd. S. 81.) — Außer diesen Taulertexten edierte *Casseder*, Schriften des hl. Makarius des Großen aus Ägypten... übers. m. e. Vorrede begleitet. 1. Teil 1819 ; Selbstgespräche des Gerlach Petri, der zweite Kempis genannt. — Das Büchlein Albrechts des Großen, wie man Gott anhangen soll. — Des Eremiten Blacherna 365 Fragen. — Drei Büchlein das innere Leben betreffend. — Nebst zwei geistl. Liedern des Joh. Rusbroch. Übers. u. bearb. Frkft. 1823. — Die « Selbstgespräche ... » erfuhren eine 2. Aufl. in der Sammlung : « Mystische u. aszetische Bibliothek, oder Sammlung der Hauptwerke der Mystiker u. Aszeten, vorzüglich des Mittelalters ». Köln, Heberle : 1. Publ. : « Der zweite Thomas von Kempis, oder des ehrw. Gerlach Petri Selbstgespräche mit Gott », 1849 (187 S.) ; in ders. lat. Sammlung : « Bibliotheca myst. et asc. » 1. Publ. ... Denuo edidit *J. Strange* (136 S.), 1849. — Die 7. Publ. enthält : « Des ehrw. Alb. d. Gr. ... goldenes Büchlein, wie man Gott anhangen soll. Aus dem Lat. durch Nic. Casseder. » 2. rechtmäßige Ausg. (68 S.) 1851 ; lat. ebd. : Beati Alberti Magni libellus aureus : de adhaerendo Deo (51 S.), 1851. — Ich erwähne hier noch die 10. Publ. dieser Samml. : Ausgew. Offenbarungen der hl. Mechthildis. Übers. von *A. Heuser* (168 S.), 1854 ; lat. von dems. (VI-184 S.), 1854.

[2] Frkft. a. M., Herrmann.

[3] Die bereits erwähnte « Lit. Ztg. » von Mastiaux empfiehlt Casseders Buch mit Begeisterung (1821. 3. Bd. S. 269-272) ; ebenso der « Katholik » (1822. 3. Bd. S. 365). — Die Th. Q. T. 1825. S. 334 ff. nennt es eine Lektüre nur für einen « tüchtigen Kopf » u. ein im religiösen Leben merklich vorangeschrittenes Gemüt. Der Rezensent tadelt zudem die Bearbeitung Casseders, da die Klarheit gegenüber seiner Vorlage « eher verloren als gewonnen habe. Der frühere Text lautete kräftiger und zuweilen auch tiefer ».

Kreuz. »[1] Im nächsten Jahr (1823) verbindet der Herausgeber die beiden Editionen unter dem Titel : « Johannes Taulers gesammelte Werke in zwei Teilen. »[2] — Die « Nachfolge » wurde « verbessert und vervollständigt » wieder gedruckt 1824[3], die « Medulla » 1843[4] u. 1872.[5]

Außerdem erscheinen folgende Taulerdrucke : in Grätz 1823 : Die « Nachfolge des armen Lebens Christi »[6] ; in Dorpat 1825 : « Johann Taulers Bekehrungsgeschichte », hrg. von K. M. Henning.[7] Auch Silbert greift zu Taulertexten. Er ediert : « Des gottseligen Johannes Taulerus Spiegel der Liebe und Weg zur Vollkommenheit. ... » Neu bearb. und hrg. 1825.[8]

Hier anzuführen sind folgende, wenn auch später erscheinende Drucke von Tauler-Schriften : « Von dem Leiden unseres Herrn Jesu Christi und von den neun Felsen oder Ständen eines christlichen Lebens. » 1837.[9] « Johannes Tauler. Sendbriefe an seine geistlichen Freunde und Kinder ». 1838.[10] — « Johannes Tauler. Kleine geistliche Schriften. Enthaltend Sendbriefe an seine geistlichen Freunde und Kinder ; etliche Prophetien ; neun Stände eines christlichen Lebens : Neu bearb. nach dem Texte der Cölner Druckausgabe vom Jahre 1543. 1840. 2. Auflage 1841.[11] — Aus protestantischen Kreisen und darum auf pietistische Ausgaben zurückgreifend erscheinen : « Johannes Tauler. Predigten auf alle Sonn- und Festtage im Jahr. Zur Beförderung eines christlichen Sinnes und gottseligen Wandels ; nach den Ausgaben von Joh. Arndt und Ph. Jac. Spener » aufs Neue hrg. von Ed. Kuntze und J. H. R. Biesenthal. 3 Teile. 1841 f.[12]

[1] Ebd. — Die « Medulla » Casseders hat 39 Kap. ; es folgen 29 Br. Taulers ; die 10 Br. des hl. Joh. v. Kreuz werden z. T. nur in Auszügen gegeben. — Eine Beurteilung fand ich für diese u. die folg. Ausgabe nirgends.

[2] Luzern. Martin Anich.

[3] Frkft. a. M., Herrmann.

[4] Frkft. a. M., Kettenbeil.

[5] Prag, Tempsky, woselbst im gleichen Jahr *Hambergers* 2. Aufl. der Bearb. der Frkft. Tauler-Ausg. von 1826 erschien.

[6] Einzig in der Luzerner Ausgabe der Cassederschen Tauler-Texte erwähnt gefunden : 2. Teil. S. 146 u. 150. Anm. Auch in den Bücherlexika von Heinsius und Kayser ist sie nicht verzeichnet.

[7] In Kaysers Bücherlex. notiert. Ders. schrieb auch eine « Erklärung des lutherischen Katechismus ». Sonst unbekannt.

[8] Wien, Leop. Grund (398 S.). Eine Empfehlung bringt Mastiaux' « Lit. Ztg. » 1826. 1. Bd. S. 192 f.

[9] Sulzbach. Seidel. [10] Passau. Pustet.

[11] Würzburg. (120 S.) Regensburg. Manz.

[12] Berlin. (8. 1288 S.) Frkft. a. M. Ant. Baer.

Alle diese Ausgaben — und auch die später zu erwähnenden von Seuse — kamen dem starken Bedürfnis der Zeit nach erbaulicher Lektüre entgegen. Als solche übten sie sicher eine Wirkung aus. Für die Wissenschaft aber blieben sie direkt belanglos. Sie bemerkte sie nicht einmal. Dennoch verdienen sie erwähnt zu werden, weil sie uns zeigen, daß hauptsächlich ein religiös-praktischer Zweck Schriften der deutschen Mystik wieder ans Licht beförderte.

b) Erbauungszweck in Verbindung mit wissenschaftlicher Forschung.

Ziemlich früh schon strebte man aber auch nach einem möglichst korrekten Text von Mystikerschriften. Es wurden dazu die ältesten Druckausgaben miteinander verglichen, ja man ging zum Teil sogar auf Handschriften zurück.

Auch hier geht Tauler voran. Im Jahr 1826 erscheinen : « Johannes Taulers Predigten. Nach den besten Ausgaben und in unverändertem Text in die jetzige Schriftsprache übertragen. »[1] Der Herausgeber wird nicht genannt. Diepenbrock sagt, daß sie eine Arbeit von einigen Frankfurter Freunden sei, namentlich vom Senator Thomas.[2] Dieser sendet den Druck schon im Frühjahr 1826 Sulpiz Boisserée nach Stuttgart.[3] Zuweilen wird als Editor Rat Schlosser angeführt.[4]

[1] Frkft. a. M. Herrmann. 3 Bde.

[2] *Görres*. Ges., Briefe. 3. S. 294.

[3] S. Sulpiz Boisserée. Stuttgart. Cotta, 1862. 1. Bd. S. 487 f. — Boisserée schreibt hier an Thomas am 20. Aug. 1826 : « Ich lese ... jetzt den Tauler, den ich Dir verdanke. Ich hatte ihn kurz vor meiner Abreise im Frühjahr angefangen. ... Das Buch ist wie der klarste, stillste, tiefste See, worin sich bald wie die Sonne, bald wie der Mond, bald wie die Morgen- und Abendröthe, stets Gottes helleuchtendes Antlitz und seine milden Strahlen spiegeln. »

[4] *Pfeiffer*, D. M. I. S. XII spricht von der trefflichen « Erneuerung seiner Pred. (näml. Taulers) u. d. Nachfolge d. a. L. Chr. von Rath Schlosser auf Stift Neuburg » (b. Heidelberg). Ebenso *Bihlmeyer*, im K. H. 2. (1912), Sp. 2312. *Wilh. Oehl*, in Deutsche Mystiker, Bd. IV. « Tauler. In Auswahl übers. » (Sammlg. Kösel 85, 1919), S. XXIX. — Es ist *Friedr. Joh. Heinr. Schlosser* (1780–1851), der während des Wiener Kongresses sich in Wien aufhaltend durch den Einfluß von Cl. M. Hofbauer zum Katholizismus übertrat. Er verkehrte in Frankfurt viel im Hause des Senators Thomas, und die zahlreiche Gesellschaft, die sich dort traf, liebte es, wenn er aus seinen Mystikstudien vorlas. Vgl. *Janssen*, Böhmers Leben u. Anschauungen. Frbg. Herder, 1869. (Auszug aus : « Joh. Fr. Böhmers Leben, Briefe und kleine Schriften. ») S. 89 ff., und danach *Diel-Kreiten*, Cl. Brentano, 2. Bd.

Doch scheint das Verdienst um diese Ausgabe Thomas (und vielleicht auch noch andern aus seinem Freundeskreise) ebensosehr zuzukommen. [1]

Die Ausgabe hat im 1. Bd. (S. III-L) eine Zusammenstellung von Drucken der Taulerschriften in einer bis dahin nicht überbotenen Ausführlichkeit. Wie schon gesagt, sind die Angaben noch nie nach ihrer Richtigkeit untersucht worden. Die Neudrucke von Jul. Hamberger (1864 u. 1872) haben sie überhaupt nicht mehr aufgenommen.

Die Predigten sind nach der Kölner Postille von 1543 angeordnet. [2] Doch werden die einzelnen Predigten nach ihrem ältesten Drucktext gegeben, also : nach dem Leipziger von 1498 84, nach dem Basler 42 und nach dem Kölner 25 Predigten. Den Grund dieses Vorgehens und die Absicht, welche die Editoren bei dieser Neuausgabe verfolgten, geben sie selbst an : « Für alle möglichen Einwürfe wegen des Textes und seiner Erweiterung oder Abkürzung müssen wir erklären, daß wir gerade absichtlich deswegen, um nur diesen gewöhnlichen Vulgar-Text herzustellen, keine Handschriften benutzt haben. » [3] Also auch da kein wissenschaftliches Ziel, sondern in erster Linie die Herstellung eines lesbaren Taulertextes zum Zwecke der Erbauung. Die Ausgabe wurde, wie Diepenbrock sagt, « mit vielem Beifall aufgenommen ». [4] Sie scheint nicht mehr häufig vorhanden zu sein. Auffallend ist, daß Hambergers Neudrucke erst so spät erscheinen.

Einzelne Predigten Taulers wurden in die von Räß und Weis [5] herausgegebene « Bibliothek der katholischen Kanzelberedsamkeit » aufgenommen. [6] Wohl auf derselben Ausgabe der Taulerpredigten werden

S. 284 ff. Ebenso die Art. in A. D. B. 31. 541 f. (R. Jung) u. K. H. (1912) 2. Bd. Sp. 1972 (B. S.), die aber vom Verhältnis Schlossers zur Predigt-Ausg. Taulers nichts sagen.

[1] *R. Jung*, im Art. Joh. Gerh. Christian Thomas, A. D. B. 38. S. 91 : « 1826 besorgte er mit einem Freunde eine Ausgabe Taulers. » Man möchte unter diesem Freunde Schlosser vermuten. Doch erwähnt Jung im « Schlosser »-Art. der A. D. B. 31. S. 541 f. nichts davon.

[2] D. h. nach der Ordnung des Kirchenjahres mit dem Advent beginnend, die zwei ersten Bände die Predigten auf die Sonntage, der dritte diejenigen auf die Heiligenfeste enthaltend.

[3] Bd. 1. S. XIX.

[4] Suso-Ausg. Einleitung S. v. — In Zeitschriften, wie im « Katholik », Th. Q. T. u. Mastiaux' « Lit. Ztg. » habe ich zwar keine Rezension gefunden.

[5] Die Begründer der wichtigen kath. Zeitschr. « Der Katholik » (seit 1821). — Räß (1794–1887) seit 1841 Bischof von Straßburg ; Weis (1796–1869) seit 1842 Bischof von Speyer.

[6] Frkft. Jäger, 1829–32. 12 Bde. « Neue Bibliothek » 1834–1837. 5 Bde. Von *Tauler*, Über die christliche Vorsicht und die Hauptfeinde der Seele. I. S. 53 ff.

folgende zwei Einzelausgaben beruhen : « Johann Taulers ausgewählte Fastenpredigten », 1841 [1] und « Johannes Tauler. XV auserlesene Predigten nebst einzelnen Sätzen zur Erbauung für unsere Zeit », hrg. von K. L. Kannegießer, 1845. [2]

Vielleicht ist die Ansicht, der genannte Schlosser hätte die Frankfurter Tauler-Ausgabe besorgt, dadurch zum Teil in Umlauf gebracht worden, weil er sich tatsächlich mit Tauler beschäftigt hat. Er gibt anonym [3] 1833 « Johann Taulers Nachfolgung des armen Lebens Christi » heraus. [4] Sie beruht auf der sogenannten Sudermannschen Ausgabe von 1621, die er verbessert und zum Teil auch anders einteilt. [5] Dazu fügt Schlosser ein Glossar, « Lexicon Taulerianum », von dem noch Denifle sagt, daß es nicht unterschätzt werden dürfe. [6]

Diese Ausgabe wurde 1850 [7] und 1855 [8] wieder aufgelegt. — Außerdem sind noch folgende Ausgaben zu verzeichnen, die auch im vorher-

(im Frkft. Druck 1826, I. S. 130 ff.) ; Predigt auf den heiligen Karfreitag, III. S. 45 ff. (Frkft. Druck 1826, I. S. 289 ff.) ; Predigt auf den dritten Sonntag nach Ostern, XII. S. 113 ff. (Frkft. Druck, II. S. 60 ff.)

[1] Regensburg. Manz. 8. 80 S.

[2] Leipzig. 16. 144 S. — Kannegießer ist nicht näher bekannt.

[3] Daß Schlosser es ist, erfahre ich in einer Besprechung der Edition durch *Möhler*, in der Th. Q. T. 1834, S. 553 f.

[4] Frkft. Andreä. — Es ist hier wieder auf eine Unsicherheit in der Kenntnis der ältern Taulerdrucke aufmerksam zu machen. Die erste Ausgabe der « Nachfolgung », Frkft. 1621, nennt *D. S.* als Herausgeber. Dies wird *Daniel Sudermann* sein. Die Ausgabe Frkft. 1670 sagt aber, es sei « *Christoph Besoldus*, J. U. D. u. Professor zu Tübingen » gewesen. Die Frkft. Pred.-Ausg. 1826 nennt dies « eine unwahrscheinliche Notiz » (I. p. XXXIV). Nun steht aber auch fest, daß dieser genannte Besold die « Nachfolgung » herausgegeben hat. Er sagt selbst : ich habe « eine Abhandlung Taulers über die ware Armuth, welche Abhandlung zuvor niemals öffentlich erschienen war, aus einer sehr alten Handschrift abdrucken » lassen (*Andreas Räß*, Die Convertiten seit der Reformation, V. Bd. S. 312). Auch « D. S. » behauptet, die Nachfolge nach einer 1448 geschriebenen Handschrift zuerst herauszugeben (S. *Denifle*, Buch v. geistl. Armuth, S. v). Wie reimen sich diese Behauptungen ? Nach der Stelle, wo Besold von der Ausgabe spricht, zu schließen, geschah es um 1622, also nach (?) der Frkft. von 1621. Die Frkft. Pred.-Ausg. 1826 nennt keinen Druck von Besold. *Möhler*, a. a. O. S. 551 f. erklärt die von 1621 als die Besoldsche Ausgabe, welche Schlosser für seine Ausgabe benutzte, während sonst allgemein angenommen wird, daß dieser die « Sudermannsche » wiederdruckt. (*Denifle*, a. a. O.) — *Stemmer-Brück* (K. L. [2] 2. Sp. 528) verlegt die Edition von Besold ins Jahr 1623 ; *Muther* (A. D. B. 2. S. 557) spricht nur allgemein von « Ausgaben von Schriften von Johann Tauler ».

[5] Sie hat im 1. Buch statt 174 noch 170 §§, im 2. statt 143 noch 128 §§.

[6] A. a. O. p. v.

[7] Konstanz. Meck. 506 S.

[8] Regensburg. Manz. 448 S.

gehenden Kapitel hätten angebracht werden können, da sie nur der Erbauung dienen: Die bereits erwähnte Übersetzung der « Betrachtungen des bittern Leidens und Sterbens unseres Herrn Jesu Christi nach Tauler bearbeitet von Blosius », von Magnus Jocham in den « Ausgewählten Schriften Ludovicus Blosius » (3. Bdchen 1836 und 2. verbesserte und vermehrte Auflage 1848 XIV-368 S.; Sulzbach Seidel) und später noch vom selben: « Lichtstrahlen aus des ehrwürdigen Abtes Johannes Tauler und des ehrw. Johannes Rusbrok, gesammelt vom ehrw. Abte Lud. Blosius herausgegeben » (München. Huttler, 1876, IV-78 S. u. 95 S.). — In der 11. Publikation der « Mystischen und aszetischen Bibliothek » übersetzt J. Ohaus « aus dem Lateinischen » « Fromme Übungen über das Leben und Leiden unseres göttlichen Herrn und Heilandes Jesu Christi von Johannes Tauler » (VIII- 544 S.); dasselbe in der entsprechenden lateinischen « Bibliotheca mystica et ascetica »: « Johannis Thauleri de vita et passione Jesu Christi exercitia » (461 S.; beide 1857). — Dieselbe vermeintliche Taulerschrift erscheint auch 1856 in Berlin bei Schultze: « Betrachtungen über das Leiden und Sterben Christi » (302 S.). — Von Protestanten sind außer den Predigt-Ausgaben von Julius Hamberger von 1864 (Frankfurt. Herrmann, 846 S.) und 1872 (Prag. Tempsky, in 2 Teilen) Sammlungen aus Taulerschriften veranstaltet worden: 1876, « Kern und Kraftleben aus Taulers Schriften », zusammengetragen durch Heinr. Ammersbach (Amsterdam und Frankfurt a. M.); « Johannes Tauler. Die Ehre des Herrn ist ewig. Erbauliche Stellen. » 1878. (Hamburg. Agent. d. Rauhen Hauses, 224 S.); in der Predigtbibliothek des Gust. Leonhardi: « Die Predigt der Kirche » (Leipzig. Fr. Richter) steht als 16. Bd.: « Johann Tauler ausgew. Predigten ». Hrg. von Wilh. v. Langsdorff, 1892 (XXVI-140 S.; der 8. Bd. [1889] hat « Ausgewählte Predigten und verwandte Schriftstücke » von Meister Eckhart. Monographie von Wilh. Schöpff, XVII-136 S.).

Auch in *fremde Sprachen* erhielten die deutschen Mystiker wieder Zugang. Ins *Französische* wurden folgende Tauler-Texte gebracht: Die « Medulla animae » u. d. T.: « Choix d'ouvrages mystiques avec des notices » vom Historiker Buchon (1791–1846), im « Panthéon Littéraire » 1835 [1] nach einer Pariser Ausgabe von 1681. Dieselbe u. d. T.: « Les institutions de Thaulère traduction nouvelle » 1853 nach der

[1] Paris. S. 609 ff.

Ausgabe von Paris (Savreux) 1665.[1] Die Frankfurter Predigt Ausgaben 1826 wurde übersetzt von M. Charles Sainte-Foi: « Sermons de Jean Tauler, le docteur illuminé. Dimanches et fêtes. » 2 vols. 1855[2], ohne die Predigten auf die Heiligenfeste. — *Englisch* erschien eine Auswahl von Predigten, die zugleich die Forschungen Schmidts benutzte (s. u. S. 73): « The history and life of the Reverand J. Tauler of Strasburg; with twenty-five of his sermons. Transl. from the German, with additional notices of Tauler's life and times by Susanna Winkworth and a preface by the Rev. Ch. Kingsley. » London 1857.

Drei Jahre nach der Ausgabe der Taulerpredigten gibt Melch. Diepenbrock, durch die günstige Aufnahme jener ermuntert, *Seuses Schriften* heraus: « Heinrich Susos genannt Amandus Leben und Schriften nach den ältesten Handschriften und Drucken mit unverändertem Text in die jetzige Schriftsprache herausgegeben. Mit einer Einleitung von J. Görres », 1829.[3]

Diepenbrock (1798–1853), das eigentliche Kind des « religiösen Klassikers seiner Zeit », Sailers, ist sicher auch von diesem auf das mystische Schrifttum gelenkt worden. Sodann weist ihn Kl. Brentano, der Sailer seinen « Vater » nennt, auf bestimmte Aufgaben. Er drängt ihn, die Übersetzung des « Lebens des hl. Franz Xaver » seines Bruders Dominikus durchzusehen und zu veröffentlichen.[4] Ebenso veranlaßt er ihn zur Übersetzung des « Lebens Fénelon's von Ramsay ».[5] Von Diepenbrocks Beschäftigung mit der Mystik zeugt auch seine erfolgreiche Sammlung: « Geistlicher Blumenstrauß aus spanischen und deutschen Dichtergärten. »[6]

Wie Brentano auf diesem Gebiet vielfach anregte, so sollte er nun auf die Bitte Diepenbrocks die Einleitung zur Suso-Ausgabe schreiben. Doch der ängstlich befangene und schüchterne Dichter weist den Bittenden an Görres, der ihm dazu befähigter erscheint, und der bereits ein ähnliches Thema über Franz von Assisi behandelt hatte (s. o. S. 27). Doch es dauert über zwei Jahre, bis Diepenbrock im Besitz

[1] Toulouse et Paris. S. Græsse. 6. 2. S. 42.
[2] Paris. Impr. à Tours chez Mame.
[3] Regensburg. Pustet.
[4] *Diel-Kreiten*, Cl. Brentano, II. S. 379; ob sie erschienen ist, konnte ich nicht ermitteln.
[5] Koblenz. Hölscher 1826; vgl. Diel-Kreiten, a. a. O. II. S. 380.
[6] Regensburg 1829; 1852 [2] Sulzbach. Seidel; 1862 [4] ebd.

dieser berühmten Einleitung ist, die ihn[1] u. a., z. B. Fr. Böhmer[2], mit Begeisterung von ihr sprechen läßt, die aber getadelt wird von Klemens und Christian Brentano.[3]

Auch Diepenbrocks « Hauptabsicht bei der Bearbeitung ist die Erbauung ».[4] Sie gründet daher nicht auf einer genauen wissenschaftlichen Basis. Er bringt im großen und ganzen den Drucktext der Augsburger Ausgaben 1482 und 1512, deren Deutsch er nach dem Muster der Tauler-Ausgabe von 1826 modernisiert. Für die « Vita » und das « Büchlein der ewigen Weisheit » kann er Handschriften vergleichen und entscheidet nach ihnen die Varianten der beiden Drucke. Die andern Nummern gibt er nach den Drucken : « Das Büchlein der Wahrheit », « das Briefbüchlein » und « das Buch von den neun Felsen ». Dies letztere versucht Diepenbrock unbezweifelt Seuse zuzuschreiben.[5] « Von ‚Susos' äußerem Leben »[6] berichtet er über Herkunft und Namen nach dem Druck von 1512, und was der « treuherzige » Heinr. Murer in der « Helvetia Sancta » von Seuse zu erzählen weiß.

Stets ihr Interesse wird die schwungvolle, bisweilen aber dunkle und unklare *Einleitung* von Jos. Görres bewahren, auch wenn Görres von den historischen Tatsachen noch ein ganz verfehltes Bild entwirft. Er stellt nämlich « Johann Ruisbruch » an die Spitze der mystischen Bewegung. Johann Tauler sei sein Schüler gewesen, bis er vom Layen bekehrt worden sei. Tauler habe « das Licht, das ihm gezündet », von Köln bis Straßburg gebracht. Um ihn hätten sich « am Niederrhein Meister Eckard der Prediger, eine wunderbare halb in Nebel gehüllte beinahe christlich mythische Gestalt », « unser Suso aus Konstanz und dem Hegau und neben ihm sein Freund Heinrich von Nördlingen und die Margaretha oder Christine Ebner » gesammelt.[7] Auch zieht Görres als erster Specklins « Lügengewebe » über Tauler und sein Verhalten zur Kirche hervor[8], das für die Auffassung der deutschen Mystik in der nächsten Zeit stark mitwirkt.

[1] *Görres*. Ges., Briefe, III. S. 359.

[2] *Joh. Janssen*, Böhmers Leben (1868), I. S. 283 f.

[3] Vgl. *Görres*, a. a. O. I. S. 314 ; vgl. zu diesen Punkten auch Bihlmeyer-Seuse, S. 160* f. Anm.

[4] *Görres*, a. a. O. III. S. 295.

[5] Vorbericht d. Hrg. (1829) S. XVI ff.

[6] Vorbericht (1829) S. XIX-XXIV.

[7] Einleitung (1829) S. XXXVII ff.

[8] Aus den ehem. « Collectaneen » fol. 200 unter d. Jahre 1341 (sie gingen beim Brand der Strßbg. Bibl. während der Belagerung 1871 zugrunde) ; hier S. XXXIX-XLIII (1829).

Dagegen ist die Schilderung der Zeitzustände und der mystischen Erlebnisse mit beinahe intuitiver Lebendigkeit und Kraft entworfen. Sein Bild Seuses konnte so nur von einem Menschen gegeben werden, der sich irgendwie diesem « minnereichen » Herzen verwandt fühlte. Für Görres geht Seuses Lehre den Weg der Wahrheit, « die links und rechts von Irrthümern umgeben » ist ; aber « er weiß », so sagt er, « mit fester Hand » « an diesen Schiffbruch drohenden Scheren vorbeizuschiffen ». [1]

Vom Erfolge [2] dieser Ausgabe sprechen schon die Neuauflagen, die sie erlebte : 1837, 1854 und 1884. [3] Nicht geringen Einfluß wird diese Edition auf die Seligsprechung Heinrich Susos durch Gregor XVI. am 16. April 1831 gehabt haben.

Im Gefolge dieser großen Seuse-Ausgabe stehen eine Anzahl kleinerer Neudrucke. Von Joseph Rauchenbichler [4] (1790–1858) erscheint « Heinrich Suso. Das Büchlein von der ewigen Weisheit, in etwas verbesserter Schriftsprache doch dem Originaltexte treu herausgegeben ». Augsburg 1832. Ohne Angabe des Herausgebers erscheinen : « Geistliche Blüten aus Heinrich Suso », 1834. [5] Simon Buchfelner [6] ediert das « Buch von neun Felsen » u. d. T. : « Göttliche Offenbarung usw. in einem Gespräch mit dem seligen Heinrich Suso », 1833. [7] Sie wird 1873 zum dritten Mal aufgelegt. Die beigegebene Lebensbeschreibung schöpft zum großen Teil aus Tersteegens « Lebensbeschreibung heiliger Seelen ».

[1] S. die Schilderung Seuses (1829) S. CXXVII-CXLVII (Schluß).

[2] Merkwürdigerweise findet man in kath. Blättern keinen Nachhall ; es begegneten mir keine Rezensionen od. Empfehlungen. Aus philosophischen Kreisen reagierte Rosenkranz im genannten Bericht ; s. o. S. 1. — Hier mögen die sehr eifrigen, doch fruchtlosen Forschungen von *J. Ph. Sieß* (etwas Weniges über ihn findet man im Artikel Isaak Rust in der A. D. B. XXX S. 31 f. von J. Schneider) nach Quellen für Seuses Leben erwähnt sein ; s. seine Briefe an den Ulmer Gelehrten Georg Heinr. Moser, den Freund u. Schüler Creuzers, z. T. veröffentlicht von *Fritz Schöll,* Aus neuerworbenen Korrespondenzen der Heidelberger Universitätsbibliothek, in Neue Heidelberger Jahrbücher 9 (1899) S. 37 ff.

[3] Sie lebt weiter in der populären Auswahl von *Wilh. v. Scholz* (mit der Einleitung von Görres) als 14. Bd. der « Fruchtschale ». R. Piper, Münch. 1906, 1925 [2] (XCI-219 S. m. Abbildgen.).

[4] Ein kath. Erbauungsschriftsteller mit sehr zahlreichen Produkten aszetischen Inhalts. Sie sind in der A. D. B. 27. S. 391 f. aufgezählt (von Otto Schmid).

[5] Bonn. Marcus. — Öfters als brauchbaren Auszug erwähnt in *Jahns* Lesefrüchte altd. Theol. — Bihlmeyer erwähnt sie nicht.

[6] Ebenfalls sehr fruchtbarer kath. religiöser Schriftsteller, der seit 1820 bis in die fünfziger Jahre fortwährend erbauliche Literatur herausgibt, deren Erfolg schon durch ihre verschiedenen Neudrucke bewiesen wird. Doch ist in keinem Lexikon etwas über ihn zu erfahren. — Von Bihlmeyer nicht berührt.

[7] Landshut. Manz.

Hier anzuführen sind spätere Ausgaben von Seuse-Schriften mit rein erbaulichem Zweck. 1861 : « Heinrich Suso. Büchlein von der ewigen Weisheit »[1] und im selben Jahr das gleiche nach dem Basler Druck von 1518 « mit einer Zugabe aus Susos Predigten und Briefen ».[2] 1863 erscheint eine neue, aber kritisch wertlose Erneuerung Seuses in drei Bändchen : « Des seligen Amandus, genannt Heinrich Suso, Leben und Schriften. I. Büchlein von den neun Felsen. II. Büchlein von der ewigen Weisheit. III. Leben und Lehren. »[3] Dann sind die Ausgaben des Horologiums von Jos. Strange[4] zu erwähnen : « Fratris Amandi horol. sapientiae », 1856[5] und als « editio nova » : « Henrici Susonis seu Fratris Amandi horol. sap. Textum ad XI cod. mss. editionisque principis fidem accurate recognovit », 1861.[6] Nach der Diepenbrock-Ausgabe[3] übersetzt R. Raby das « Büchlein der ewigen Weisheit » ins *Englische* (London 1865, 1866[2]).[7] Es erschien wieder : « The little book of Eternal Wisdom » by C. H. Mc Kenna O. P. New York 1889. — Nach einer *dänischen Übersetzung* des Horologiums aus dem XV. Jahrhundert wurde in der Sammlung : « Dansk Klosterlaesning » gedruckt : « Henric Suso's Gudelig Wisdoms bog i dansk oversettelse » ... utgivet af C. J. Brandt. Kopenhagen 1865.[8]

In *Frankreich* zeigte sich früh ein neuerwachtes Interesse für Seuse. 1840 erscheint in Paris nach Diepenbrock mit der Einleitung Görres : « De la sagesse éternelle. Avec introduction sur la vie et les écrits du B. Henri Suso. »[9] Dann die schon genannten Ausgaben von Chavin de Malan und Cartier. Paris 1842 und Paris 1856 von Cartier allein nach der italienischen Übersetzung des Dominikaners Ign. del Nente, die selbst einen Neudruck im Jahre 1861 erlebte : « Vita ed opere spirituali del beato Enrico Susone. » Orvieto. Eine gute französische Übertragung brachte 1899 Thiriot heraus : « Ouvrages mystiques du Bienheureux Henri Suso », in zwei Bänden in Paris.

[1] Wien. XII-177 S.
[2] Neu-Ruppin. Oehmigkes Verl. XXXI-224 S. m. 1 Holzschnitt.
[3] Mayer. Wien. I. Bd. VII-142 S. ; II. Bd. 224 S. ; III. Bd. VIII-279 S.
[4] Auch über Strange vernimmt man in Nachschlagewerken nichts.
[5] Coloniae. Libr. Du Mont, Schauberg. 232 S.
[6] Colon. Heberle.
[7] S. Rez. von *Jos. Bach*, in Theol. Litbl. 1868, S. 209 ; Bihlmeyer bezeichnet falsch 1867, 1868[2].
[8] *Strauch*, A. D. B. 37. S. 179. Suso-Art. sagt 1858 ; 1865 : *Bihlmeyer*, S. 158*.
[9] Nouvelle Biogr. Générale. T. 44 (1865) S. 686 ; von Bihlmeyer nicht angeführt.

C. WISSENSCHAFTLICHE ARBEITEN ÜBER DIE MYSTIK IM ALLGEMEINEN.

Ein starker Antrieb, sich mit Mystik als einem Gebiet der Wissenschaft wieder mehr zu befassen, kam von der Abwehrstellung der aufgeklärten Kreise gegen das mächtige Hervortreten einer tieferen Frömmigkeit. Für jene waren die Erscheinungen, womit sich diese kund tat, Mystik, Mystizismus, Schwärmerei. Solche und ähnliche Termini galten als Synonyme und bezeichneten einen Zustand von Dummheit und Unsinn. Kant z. B. war « gegen alle mystische Schwärmerei » ; Mystik ist ihm « Afterphilosophie ». [1] Auch der behandelte Aufsatz von Docen (s. o. S. 18 f) entstand aus der beängstigenden Beobachtung der Zunahme einer mystischen Bewegung, die sich zu jener Zeit allgemein bemerkbar machte. Bei dieser bedauerlichen Feststellung tröstet er sich mit dem Gedanken, daß auch schon frühere Zeiten eine ähnliche « Periode des Mysticismus » gekannt hätten.

Eine ganze Reihe Schriften erscheinen, die sich mehr oder weniger scharf gegen die mystische Zeitströmung wenden oder Mystik an und für sich verdammen. Das meist zitierte und wohl in seiner Ablehnung radikalste Werk dieser Richtung ist Heinrich Schmids [2] Buch : « Der Mysticismus des Mittelalters in seiner Entstehungsgeschichte dargestellt. » Jena 1824. Alles Gefühlsmäßige gilt ihm als etwas Mystisches, und dieses ist unsinnig, vernunft- und naturwidrig. Seine Ansichten über kultische Zeremonien verblüffen durch ihre « aufgeklärte » Gehässigkeit. — Das Werk behandelt des Verfassers Stellung zur Mystik, ihre Entstehung : auf jüdischer Grundlage, durch orientalische Einflüsse gefördert, durch Zeitzustände, besonders Tiefstand der Geistesbildung großgezogen ; die wissenschaftliche Entwicklung des Mystizismus : Scotus Eriugena, Bernhard von Clairvaux und seine Nachfolger,

[1] S. *Eisler*, Wörterbuch d. philos. Begriffe [4] II. S. 193.

[2] 1799 Jena - 1836 Heidelberg, wo er seit 1829 als Philos. Prof. dozierte. In der Theol. ist er von *Gabler* u. *Baumgarten-Crusius* beeinflußt. Vgl. A. D. B. 31. S. 663 (Eggeling). — Wenn ich im folg. kurz Daten u. Beziehungen der im Texte erwähnten Persönlichkeiten angebe, so geschieht dies, um deren « Milieu » u. Anschauungen in etwas zu beleuchten.

die Viktoriner ; und zuletzt die ketzerischen Mystiker : im Allgemeinen ; dann die Mystiker von Orléans, zu Arras, in Turin, in Goslar und Fortgang als Katharer.

Was das Buch vorteilhaft auszeichnet und weswegen es auch öfters angeführt wurde, ist der große Reichtum an verarbeiteten Quellen und zusammengetragener Literatur. Angeregt ist Schmid durch Arbeiten Lückes [1] : « Idee einer Geschichte des Mysticismus » und vorher « Einleitende Rede zu einer Geschichte des Mysticismus ». [2]

Weitere Arbeiten über die Mystik mit ablehnender Tendenz mögen hier verzeichnet werden : Joh. Severin Vater [3] : « Über Mysticismus und Protestantismus. » Königsberg 1812. — E. A. Borger [4] : « Disputatio de mysticismo. » Hagae Comitum 1820 ; deutsch : « Über den Mysticismus », übersetzt von Stange [5], mit Vorrede von Dr. Gurlitt. Altona-Hammerich 1826. — Heinroth : « Geschichte und Kritik des Mysticismus », 1820. [6] — Joh. Ludw. Ewald [7] : « Briefe über die alte Mystik und den neuen Mysticismus. » Leipzig 1822. Brockhaus. — M. K. Fr. W. Grävell [8] : « Wert der Mystik. Nachtrag zu Ewalds Briefen. ... » Merseburg. Kobitsch, 1822. — G. Ch. Matthäi [9] : « Der Mysticismus, nach seinem Begriffe, Ursprunge und Unwerthe ; für alle höher Gebildeten zuerst streng wissenschaftlich dargestellt und geschichtlich erläutert. » Göttingen. Vandenhoeck und Rupprecht, 1832.

Daneben erscheint eine Menge Aufsätze und Studien über Mystik, Mystizismus, Schwärmerei usw. in den verschiedenen theologischen,

[1] 1791–1855 Göttingen ; hier als prot. Theol. seit 1827, nachdem er als solcher seit 1818 an der neugegründeten Univ. Bonn gewirkt hatte. A. D. B. 19. S. 357 ff. (Wagenmann).

[2] In Stäudlins u. Tschirners « Arch. f. alte u. neue Kirchengesch. » Bd. 2. St. 1. S. 123 ff.

[3] Der bekannte Sprachforscher u. vielseitig interessierte Gelehrte 1771–1826. A. D. B. 39. S. 503-508 (E. Kuhn).

[4] Leidener, Apologet u. Prediger († 1820). S. R. E. [3] 15 (1904) S. 733, unter « Predigt, Gesch. der christl. »

[5] Wohl Theod. Friedr. Stange : prot. Theol. 1742–1831. A. D. B. 35. S. 444 (Paul Tschackert).

[6] In Eislers « W. B. d. ph. Begr. [4] » II. S. 194 angeführt. (Nicht in Heinsius.) Viell. Joh. Christian Aug. Heinroth, 1773–1843, Psychiater ? A. D. B. 11. S. 648 f. (Bandorf).

[7] Vielseitig interessierter prot. Theol. u. Schriftsteller 1747–1822. A. D. B. 6. S. 444 ff. (Gaß).

[8] Jurist, der sich auch auf philos.-theol. Gebiet beschäftigte, 1781–1860. A. D. B. 9. S. 613 ff. (Teichmann).

[9] Vom selben Verf. verzeichnet Heinsius' Bücherlexikon Bd. 7-9 einige weitere theol. Werke ebd. gedruckt. — Sonst unbekannt.

philosophischen und religiösen Zeitschriften sowohl ablehnender als auch befürwortender Art. Ich erinnere nur an die genannten Artikel in Stäudlins und Tschirners « Archiv » und Schlegels Aufsätze in den « Oelzweigen ».

Von Bedeutung waren für die allgemeine Erkenntnis der Mystik Arbeiten über griechische und lateinische Mystiker in den ersten Jahrzehnten des XIX. Jahrhunderts. Voran stehen Studien des Erlanger Theologieprofessors J. G. V. Engelhardt.[1] Er beginnt seine schriftstellerische Tätigkeit mit mystischen Studien : « Dissertatio de Dionysio Plotinizante praemissis observationibus de historia theologiae mysticae rite tractandae. » Erlangen 1820. Im selben Jahr erscheint ebd. : « Plotins Enneaden, übersetzt und mit Anmerkungen », 1. Abteilung. Es folgen : « De origine scriptorum Areopagiticorum. » Ebd. 1823. « Die angeblichen Schriften des areopagitischen Dionysius, übersetzt und mit Abhandlungen begleitet ». 2 Teile. Ebd. 1823. — Engelhardt verließ dann das Gebiet der Mystik, kam aber wieder darauf zurück in der Arbeit : « Richard von St. Viktor und Johannes Ruysbroek. Zur Geschichte der mystischen Theologie. » Erlangen 1838. Obgleich das Werk vielfache Mängel an historischer und theologischer Kenntnis[2] aufweist, hat es doch eine beträchtliche Nachwirkung gehabt, eben weil auf diesem Gebiet lange nichts Besseres vorhanden war. Wenn Engelhardt durch diese Schrift in die nächste Nähe zur deutschen Mystik gelangt ist, so tritt er eigentlich in dieses Gebiet ein mit der Publikation : « Auslegung des speculativen Theils des Evangeliums Johannis durch einen deutschen mystischen Theologen des XIV. Jahrhunderts, aus einer deutschen Handschrift ... hrg. » Neustadt a. d. A. 1839.[3]

[1] 1791–1855 ; seit 1821 in Erlangen im genannten Berufe tätig. S. den ausführlichen Artikel in der R. E.[3] 5. (1898) S. 372 ff. (Herzog) ; knapp ist derjenige in A. D. B. 6. S. 139 (Plitt).

[2] (C. Schmidt †.) S. D. van Veen (R. E[3]. 17. [1906] S. 267) sagt, daß, was E. von Ruysbroek bringt, « ein nachlässiger Auszug aus Surius' lat. Übers. der Werke R.s » sei.

[3] Aus Cgm 129. — Mein Versuch, die Schrift von schweiz. Bibl. zu bekommen, war erfolglos. Sie scheint sehr selten u. fast unbekannt zu sein. — *Jos. Bach*, Meister Eckhart behandelt die Schrift als Produkt der « Kölner Schule » Meister Eckharts, S. 184 f. u. sagt u. a., « daß in diesem trefflichen Traktate die spitzfindigsten Fragen auf eine so anmuthige, einschmeichelnde Weise mit so viel Leben besprochen werden, daß die in Form eines Dialoges zwischen Meister und Jünger gehaltene Abhandlung auch Laien anziehen muß ». S. 184. Preger berührt sie nicht in seiner « Geschichte der Mystik ».

Wie Engelhardt, hat auch der bekannte Jenaer protestantische Theologieprofessor Ludw. Friedr. Baumgarten-Crusius (1788–1843) eine « Dissertatio de Dionysio Areopagita » (Jenae 1823) geschrieben. Derselbe behandelt in ablehnender Haltung die Mystik in seinem « Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte ». 2. Abt. 1831/32. I. Teil. [1]

Von großer Wichtigkeit für die Hinlenkung der Wissenschaft auf die Erforschung der Mystik war August Neander (1789–1850), « einer der größten Kirchenhistoriker », vorerst durch die frühe Arbeit : « Der hl. Bernhard und sein Zeitalter. Ein historisches Gemälde. » Berlin 1813 (1848 umgearbeitete Auflage. Hamburg und Gotha. Perthes [2]) und durch die Darstellung der Mystik in seinen erfolgreichen Geschichtswerken. — Vielleicht von Neander angeregt, schreibt Albert Liebner [3] : « Hugo von St. Viktor und die theologischen Richtungen seiner Zeit. » Lpzg. 1832.

Gleichsam die Zusammenfassung dieser bisherigen Forschungsergebnisse auf dem Gebiete der Mystik bringt Adolf Helfferich [4] in dem großangelegten Werke : « Die christliche Mystik in ihrer Entwicklung und in ihren Denkmalen. » I. Teil : « Entwicklungsgeschichte der christlichen Mystik. » (IV-502 S.) ; II. Teil : « Denkmale alt-christl. Mystik » (511 S.). Hamburg. Perthes, 1842.

Helfferich steht der Mystik anerkennend, ja begeistert gegenüber. Er kommt von der Philosophie Hegels her, in der man ja auch Züge der Mystik hat erkennen wollen. Helfferich will aber den Hegelianismus überwinden, und zwar durch die Mystik. Sie ist für ihn sozusagen Synthese von Supranaturalismus und Rationalismus ; sie verbindet « Unendliches und Endliches », « Idee und Erscheinung ». [5] Die Mystik, sagt er, ist « eine immanente und darum unmittelbare Beziehung des

[1] S. 533 nennt er Tauler einen « vollen Platoniker », wogegen sich Möhler, in der Rez. von Schlossers Ausg. der Nachfolge Taulers (1833) in der Th. Q. T. 1834, S. 554 ff. wendet.

[2] Neu hrg. von *Deutsch*. 2 Bde. 1889 f.

[3] 1806–1871 ; war z. T. Schüler Neanders.

[4] 1813–1894 ; A. D. B. 50. S. 163 (J. Hartmann). — Bezeichnend für diesen eigentümlichen Mann ist es, daß er in naher Beziehung stand zu *Joh. Karl Passavant* (1790–1857), der sich als Arzt bes. durch Behandlung psychischer Krankheiten, deren Erfahrungen er in Schriften veröffentlichte, einen Ruf machte. Er steht in beständiger Verbindung mit *Sailer* u. *Diepenbrock* u. führt eine lebhafte Korrespondenz mit *Baader*. Ebenfalls hat er Bekanntschaft mit dem ähnlich gerichteten Arzt u. Dichter *Justinus Kerner* (1786-1862) u. *Görres*. — Ihm hat Helfferich ein Denkmal gesetzt durch die Biogr. : « Johann Karl Passavant. Ein christliches Charakterbild. » Frkft. Winter, 1867.

[5] 1. Tl. S. 15.

endlichen Geistes auf die Idee des Absoluten ».[1] Er wendet sich in seiner Abkehr von Hegel gegen jene, die « die absolute Idee mit dem Endlichen verwechselnd, von keiner andern Allgemeinheit der Idee wissen wollen, als von der, die in der abstrakten Gesamtheit des menschlichen Denkens besteht ».[2] Für Helfferich aber ist « die Persönlichkeit Christi die ewige und unendliche Personification der absoluten Idee ».[3]

Doch ist die Bestimmung des « Begriffs und des Wesens der Mystik », wie sie Helfferich im ersten Kapitel (S. 1-125) darlegt, neben tiefen und richtigen Erkenntnissen, unklar, oft (anscheinend) widersprechend. Man wird den Eindruck einer gut durchdachten geistigen Konstruktion nicht los, die sich mit Hegelschen Begriffsschemen aufbaut. Dasselbe beobachtet man in der geschichtlichen Darstellung der Entwicklung der christlichen Mystik (S. 129-502), wo er die Resultate seiner Vorgänger mit mehr oder weniger selbständiger Deutung zusammenfaßt. Die frühern Veröffentlichungen benutzt er auch für seine Auswahl der mystischen Schriften im II. Teil.[4]

Was die Arbeit Helfferichs, die nach dem Plan des Verfassers hätte fortgesetzt werden sollen, besonders bemerkenswert macht, ist der philosophische Standpunkt, von dem aus mit Anerkennung und Verständnis zur Mystik herangetreten wird. Und zudem besitzt Helfferich eine tiefe spekulative Kraft.

Intensiv und immer wieder betont Görres seine verteidigende Stellung gegen rationalistische Einseitigkeit im grandiosen Werk : « Die christliche Mystik » (Regensburg und Landshut. Manz. I. Bd. 1836,

[1] Ebd. S. 110.

[2] Ebd. S. 98 ; vgl. ff.

[3] Ebd. S. 98 ; vgl. 97.

[4] Der Inhalt des ganzen Werks ist folg. : « Begriff u. Wesen der Mystik », S. 1-125 ; « Der Areopagite Dionysius, od. die substantielle Mystik d. Christent. », S. 129-176 ; « Scotus Erigena, od. d. ideelle M. », S. 177-254 ; « Die M. des traditionellen Kirchenglaubens » : 1. « Der hl. Bernhard, od. die contemplative M. d. trad. Kirchengl. », S. 263-345 ; 2. « Hugo v. St. V. od. die prinzipielle M. d. tr. Kirchengl. », S. 345-428 ; 3. « Richard v. St. V. od. die wissenschaftl. M. d. tr. Kirchengl. », S. 249-502. — Bei den « Denkmalen » des II. Tls. bezweckt Helfferich « allgemeine Erbauung ... in einer unserer Zeit und ihren Bedürfnissen entsprechenden Weise. ... Es handelt sich nicht um eine ängstliche Übersetzungstreue, sondern um einen den Geist u. Charakter des Originals möglichst bestimmt wiedergebenden Ausdruck » (II. Tl. S. III f.). Die Texte der einzelnen Vertreter stehen folgendermaßen : « Der Areop. Dion. », S. 1-52 ; « Joh. Scotus Erigena », S. 53-126 ; « Der hl. Bernhard », S. 127-272 ; « Hugo v. St. V. », S. 272-368 (? beim benutzten Exemplar fehlt hier ein Druckbogen) : Richard v. St. V. » (?), S. 385-511.

XX-495 S. ; II. Bd. 1837, XX-594 S. ; III. Bd. 1840, XXII-737 S. ; IV. Bd. in 2 Abt. 1842, XI-412 S. und 663 S. [1]). Er haftet dabei durchaus am gegebenen objektiven Material. Mit fast kindlich erstaunten Blicken steht er vor der unabsehbaren Fülle der verschiedensten seelischen Äußerungen in ihrer Verbindung mit Geistern und Einflüssen von über und unter der Erde. Sein Werk ist, abgesehen von dem naturphilosophischen 1. Buch « Natürliche Unterlage der Mystik » [2], nicht spekulativ-konstruierend, wie das Helfferichs, sondern objektiv-beschreibend. Auch da, wo er zum Wesen der Mystik vordringen sollte, hält er sich meistens an Erscheinungen. Das Werk ist von Anfang an sowohl gelobt als auch in scharfer Kritik angegriffen worden. In seinem riesigen Umfang durchgelesen wurde es wohl selten. Für uns hat es heute zum großen Teil bloß noch geistesgeschichtlichen Wert. [3]

Im gleichen Jahr, wo Görres' « Christliche Mystik » vollendet wird, und Helfferichs unvollendetes gleichnamiges Werk erscheint, kommt eine Schrift von Franz Delitzsch [4] heraus, die den Standpunkt der reinen lutherischen Orthodoxie der Mystik gegenüber vertritt : « Wer sind die Mystiker ? Eine gründliche Belehrung über das, was Mysticismus ist und nicht ist. Gegen die Sprachverwirrung unserer Zeit. » Leipzig. Beyer, 1842 (80 S.). Für ihn ist Luther « der erste und zugleich der trefflichste Mystiker ». [5] Erst er hat die Mystik, die im Mittelalter « einen heilsamen Gegensatz gegen die scholastische Theologie (im engen Sinne des Wortes) bildete », zur vollen evangelischen Reinheit gebracht. [6] In der geschichtlichen Darlegung kommt daher fast aus-

[1] Man beachte das Wachsen der Seitenzahl ; als ob Görres unter der sich anschwellenden Stoffmenge fast erdrückt würde. Im Ganzen nahezu 3000 S. !

[2] Bemerkenswert sind die grundsätzlichen Gedanken in den Vorreden zu den einzelnen Bänden, besonders zum 4. Bd., wo die Gliederung des Gesamtwerkes in einen physiologischen, einen hagiologischen, dämonischen Teil dargelegt wird. In diesem Aufbau will Görres nach seinen eigenen Angaben die spekulative Deutung ausgedrückt sehen. — Auffallend ist bei der ungeheuren Namenfülle des Werkes die Tatsache, daß von den drei in dieser Arbeit behandelten Mystikern einzig Seuse berücksichtigt wird.

[3] Eine neue Aufl. m. Register erschien ebd. in 5 Bden. — In neuester Zeit veranstaltete der bekannte Mystikforscher in München, *Jos. Bernhart*, eine vielgerühmte Auswahl daraus : « Joseph v. Görres, Mystik, Magie u. Dämonie ». München u. Berl. R. Oldenburg, 1927 (VI-599 SS.).

[4] 1813–1890, ein bedeutender luth. Theol. des XIX. Jahrh., « dessen eigene Entwicklung zugleich die kirchliche theol. Entwicklung eines großen Teiles seiner Zeitgenossen widerspiegelt » (Realenzykl. [3] 4. S. 565-570) (A. Köhler), spez. S. 565.

[5] A. a. O. S. 17 ; vgl. ff.

[6] A. a. O. S. 11 ff.

schließlich die protestantisch-pietistische Mystik in Betracht. Interessant ist Delitzschs Untersuchung nach dem Grunde, warum zu seiner Zeit « unter Mysticismus (nämlich im verächtlichen, ablehnenden Sinne) geradezu das Christentum mit seinen seit XVIII Jahrhunderten innerhalb der christlichen Kirche anerkannten Grundwahrheiten und seinen Anforderungen an das äußere und innere Leben » [1] verstanden wird. Er sieht die Sprachverwirrung bei Herder beginnen und vom « satanischen Abgrund des Hegelianismus » zu der « äußersten Linken » gehen, « vertreten durch die deutschen Jahrbücher, L. Feuerbach und Bruno Bauer ». [2]

D. DIE EINSTELLUNG ZUR SCHOLASTIK UND ZUR MYSTIK IN DEN ERSTEN JAHRZEHNTEN DES XIX. JAHRHUNDERTS ; BAADER, HEGEL, SCHOPENHAUER.

Um zu begreifen, warum die falschen Ergebnisse der einsetzenden Forschung über die deutsche Mystik sofort fast rückhaltlos und überall anerkannt und geglaubt wurden, muß man sich bewußt sein, daß die damalige Zeit die Philosophie des Mittelalters nur in geringem Umfange kannte, geschweige denn richtig verstand. Aus diesem Grunde war es auch eigentlich unmöglich, eine richtige Einsicht in die Lehre der scholastischen deutschen Mystik zu gewinnen.

Ziemlich weit ins XIX. Jahrhundert hinein hält man im allgemeinen das alt hergebrachte Urteil über die Scholastik aufrecht, daß sie eine Philosophie spitzfindiger Distinktionen und Definitionen sei, eine trockene, tatsachenferne Wortklauberei. Auch die Katholiken vertreten vielfach eine solche Einstellung. Friedr. Schlegel z. B. legt öfters seine starke Abneigung gegen Aristoteles und die Scholastik an den Tag. [3] Ein getreues Abbild der Stellung der Zeit zum philosophisch-christlichen System des Mittelalters zeigen die Behandlungen desselben in den *Philosophiegeschichten* dieser Periode, z. B. in Tennemanns « Geschichte der Philosophie ». [4] 8. Bd. Abtl. 1 und im « Grundriß der Geschichte der

[1] A. a. O. S. 71. [2] A. a. O. S. 69 ; 76 ff.

[3] « Vorlesungen über alte u. neue Litt. » II. S. 41 ff. (= 2. Bd. S. W.[2] 1846) u. « Philos. des Lebens », S. 155, 185, 279 ff., 375 (= 12. Bd. S. W.[2]).

[4] 11 Bde. Lpz. Barth, 1798–1819.

Philosophie ». [1] S. 206 ff. ; in Rixners « Handbuch der Geschichte der Philosophie ». [2] 2. Bd. S. 64 ff. ; in Hegels « Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie ». S. W.[23] 15. Bd. S. 121 ff., der neben den genannten Tennemann und Rixner auch Bruckers « Historia critica philosophiae » [4] verwertet, so daß seine Darstellung gar nicht auf selbständiger Forschung beruht. Trotz des sichtbaren und anzuerkennenden Bemühens nach Verständnis, war es doch vom eingenommenen Standpunkt aus unmöglich, in das Wesen der Scholastik einzudringen. Das gelang erst nach den bahnbrechenden Arbeiten des Jesuiten Jos. Kleutgen [5] in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts und durch die darauffolgende mächtig sich ausdehnende neuscholastische Bewegung in der katholischen Kirche. [6]

Geringe Kenntnis der Scholastik und zudem die aufgezwungene Abwehrstellung, in welche die katholische Philosophie durch die Angriffe des rationalistischen Lagers auf jede Art von Mystik und Mystizismus getrieben wurde, ließen vielfach die Katholiken nicht das richtige Verhältnis zur Mystik finden. Man möchte diese viel verschriene und verspottete Angelegenheit lieber unbeachtet lassen, als durch ihre eventuelle Verteidigung auch dem Hohn und Spott der Aufgeklärten zum Opfer fallen. Typisch für dieses Verhalten ist das « Handbuch der Kirchengeschichte » von Jos. Ign. Ritter. [7] Er schreibt (2. Bd. 1.

[1] 1. Bd. 3. Aufl. von A. Wendt besorgt 1820. Lpz. Barth ; 1. Aufl. 1812, 1815 [2].

[2] 3 Bde. 2. Aufl. 1829. Sulzbach. Seidel ; 1. Aufl. 1822 f.

[3] Hrg. durch einen Verein von Freunden. Die genannten « Vorlesungen », hrg. von Ludw. Michelet in 3 Bden. 1840. Berlin.

[4] Lipsiae. Weidmann u. Reich. 1742–44. 5 Bde. ; 1776 f. 6 Bde [2] ; Bd. 3, p. 709 ff. über die Scholastiker.

[5] 1811–1883 ; die beiden Hauptwerke : « Die Theologie der Vorzeit vertheidigt von *Jos. Kleutgen.* » 4 Bde. Münster 1853–1870 ; 2. Aufl. 1867–1874, 5 Bde. ; u. « Die Philos. der Vorzeit vertheidigt von J. K. » 2 Bde. Münster 1860–63 ; 2. Aufl. Innsbruck 1878, auch ins Franz. u. Ital. übersetzt.

[6] Die genauere Untersuchung der jeweiligen Auffassung der Scholastik hätte die « Geschichte der Neuscholastik des XIX. Jahrh. » zu schildern. In knapper Form wird sie bereits in neueren Philosophiegeschichten behandelt ; so z. B. in *Überwegs* Grundriß d. Gesch. d. Philos. 4. Teil : « Die dtsche. Philos. d. XIX. Jahrh. u. der Gegenwart. » Völlig neu bearb. von Traugott Konst. Österreich. Berlin 1923 [12], S. 628 ff. u. noch besser in *Max Ettlingers*, Gesch. d. Philos. von der Romantik bis zur Gegenwart (= Bd. VIII der « Philosoph. Hd.-bibl. » Kösel-Pustet. München 1924. S. 199 f. u. 288 ff.). Sodann wäre für eine solche Untersuchung grundlegend *Eschweilers* Buch : Die zwei Wege der neueren Theologie, 1926. Filser. Augsburg.

[7] 1787–1857. Seit 1823 Prof. in Bonn, zeitweiliger Anhänger der Hermesschen Philosophie. Das « Hdbch » erschien 1. Bd. 1826 ; 2. Bd. 1. 1828 ; 2. Bd. 2. 1830 ; 1836 [2]. Marcus. Bonn.

S. 578 [1836 [2]]) : « Über den Mysticismus des Mittelalters ließe sich ein langes Kapitel schreiben. Allein der Begriff dieser Richtung in der Theologie ist so unbestimmt und schwankend geworden, daß man erst eine Abhandlung über echten und unechten voranschicken müßte. » Und wirklich erschöpft sich das Kapitel über den « mittelalterlichen Mysticismus » in der Aufzählung der Namen : « Scotus Erigena, Bernhard v. Clairvaux, Hugo v. St. Viktor, Joh. Tauler, Joh. Ruysbroek, Gerson, Thomas v. Kempis und Hieronymus Savonarola. »

Von dieser häufig anzutreffenden Abneigung gegen die Mystik hält sich vollständig Franz von Baader fern. Bei seinen eindringenden Scholastikstudien stieß er auch auf die deutschen Mystiker und fühlte sich von ihnen besonders angezogen. [1] Es entspricht dies durchaus seiner geistigen Anlage. Gehört er doch eigentlich in die Frömmigkeitsbewegung jener Zeit. Seine Beziehungen zu Rußland z. B. entspringen ja im Grunde aus religiösen Interessen, die ihn mit den pietistischen Kreisen der damaligen russischen Regierung verbinden (Frau von Krüdener !). Und zudem ist er neben Schelling einer der bedeutendsten Vertreter der irrationalistischen Richtung der Philosophie jener Zeit.

Baaders Beschäftigung mit der deutschen Mystik läßt sich früh schon an verschiedenen Orten feststellen. In einem Brief an den Schellingianer G. H. v. Schubert [2] in Nürnberg, vom 6. März 1810 dankt er diesem für die Sendung Taulers und des « Cherubinischen Wandersmanns » [3] und bittet um weitere Mystikertexte. [4] Im Brief an Stransky vom 1. Februar 1813 schreibt er : « Kennen Sie den Vater Russbroch nicht ? Er ist ein eigentlicher Meister in der himmlischen Minne und z. T. Lehrer des Taulerus. » [5] Am 10. Februar 1814 bittet er seinen

[1] In der unzulänglichen Baader-Biographie *Hoffmanns* wird das Verhältnis Baaders zur deutschen Mystik ganz ungenügend gewürdigt.

[2] 1780–1860. Von Baader gedrängt übersetzt er des französischen Mystikers *Saint-Martin* Hauptwerk : « Esprit des choses » ins Deutsche : « Vom Geist und Wesen der Dinge » usw. 2 Teile Lpz. Reclam, 1811 f.

[3] Ein früher Fall der Kenntnis dieses Werkes !

[4] Max Sandaei Theologia mystica, Harphii Oculus sidereus, Rüdiger Physica divina ; diese Werke kennt er wohl aus der Vorrede des « cherubinischen Wandersmanns ». Er verlangt sie nochmals in einem Brief an Z. vom 12. Februar 1816 : Franz von Baaders Biogr. u. Briefwechsel, hrg. v. Dr. Franz Hoffmann, 1857. Lpz. Bethmann (= 15. Bd. S. W.) S. 301. — Der erstere Brief an Schubert, a. a. O. S. 238.

[5] A. a. O. S. 251. Er empfiehlt die Ausgabe Arnolds 1701. Offenbach (S. R. E.[3] 17. S. 270, 6 ff.)

Bruder Clemens Alois in Salzburg, ihm ältere Tauler-Ausgaben, besonders 1522 von Basel aufzutreiben. [1] Aus einem solchen Exemplar zitiert er dann Tauler im Brief an Schubert vom 22. November des nächsten Jahres. [2] Ungefähr ein Jahr später, in einem Brief an M. von Meyer, 12. August 1816 « erkennt » (er) « J. Böhme und Eckart (von dem wir nur Weniges haben) für die wahren Meister ». [3]

Eckhart hat von nun an Baaders Interesse nicht mehr verloren. Auch als seine Verehrung zu J. Böhme fortwährend stieg, und z. B. der französische Theosoph Saint-Martin immer mehr in den Hintergrund gedrängt wurde, hat Eckhart an Achtung und Bewunderung nichts eingebüßt. Baader steht am Anfang der langen Reihe der begeisterten Eckhartforscher und -Interpreten des XIX. Jahrhunderts. Und eigentümlich ist es, daß dieser erste Eckhartverehrer der neueren Zeit dessen Lehre gerade so verteidigt, wie sie heute gewisse Kreise verstanden wissen wollen.

Baader gibt sein Interesse für Eckhart weiter. Als er nach seiner verunglückten Expedition nach Rußland (1822–23) auf seiner Rückreise seit 23. November 1823 gegen acht Monate in Berlin verweilte, hat er Hegel mit dem mittelalterlichen Philosophen bekannt gemacht, den dieser nur dem Namen nach gekannt hatte. Hegel « war so begeistert », sagt Baader, « daß er den folgenden Tag eine ganze Vorlesung über Eckart vor mir hielt und am Ende sagte : ‚Da haben wir ja, was wir wollten‘ ». [4]

Im April 1829 schreibt Baader : « Wer in meinen Schriften Pantheismus finden will, der kann und soll ihn meinetwegen auch beim hl. Paulus finden. Ebenso falsch ist es, dem Tauler und Meister Eckart solche Vorwürfe zu machen, welche indes allerdings Skotus Erigena [5] und

[1] A. a. O. S. 58.

[2] A. a. O. S. 276.

[3] A. a. O. S. 315.

[4] « Aus den Gesprächen Franz Baaders mit einigen jüngeren Freunden in den letzten sechs Monaten seines Lebens. » A. a. O. S. 159.

[5] Auch hier erscheint Baaders Urteil gegenüber vielen andern Forschern merkwürdig sicher. *Hjort*, J. Scotus Erigena oder von dem Ursprung einer christlichen Philos. etc. (Kopenhagen 1823), u. *Kreuzhage*, Mitteilungen über den Einfluß der Philosophie auf die Entwicklung des innern Lebens (Münster 1823) haben unbeschränktes Lob für « den Begründer der christlichen Philosophie ». Auch *Staudenmaier* ist voll Begeisterung in : Joh. Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit (Frkft. 1834), hat sich dann aber bald ernüchtert u. die Irrtümer erkannt. *Taillandier* (Scotus Erigena. Strsbg. et Paris 1843) aus der Schule *Cousins* kann Eriugena nicht genug rühmen. Eine neue Ansicht brachte *Möllers* Werk, Joh. Scotus Erigena u. seine Irrthümer (Mainz 1844).

den Verfasser der deutschen Theologie wenigstens zum Teil treffen. »[1] Sein Interesse für Eckhart stieg beständig. So schreibt er am 2. Januar 1830 an Dr. S. : « Ein wichtiges Werk habe ich unter der Feder — die sämtlichen Predigten von Meister Eckart, dem Lehrer Taulers [2], von dem letzterer alle speculativen Schätze hat. Ein seltener Kodex in unserer Bibliothek hat mich zu dieser Arbeit bestimmt, bei welcher ich indessen mit Anmerkungen die Schwäche jener nachweisen werde, welche diesem Meister (dem Centralgeist der Mystik des Mittelalters) Pantheismus vorwerfen, was auch in Rom geschah. . . . »[3]

Der Plan einer Edition der Eckhartpredigten wird aber fallen gelassen, da ein anderer Geist, Jakob Böhme, ihn doch mehr zu fesseln vermag. Am 20. Oktober 1831 schreibt er an Emilie Linder, daß er an der « Herausgabe der Werke von Jac. Böhme (mit Anmerkung und Parallelisierung des ältern Mystikers Eckart von Straßburg) . . . » arbeite. [4] Noch kurz vor seinem Tode hat er das Gespräch mit einem jungen Freunde, wo er vom Eindruck spricht, den Eckhart auf Hegel machte. Dann fährt er fort : « Ich sage Ihnen, Eckart wird mit Recht der Meister genannt. Er übertrifft alle Mystiker ; doch hat er sich durch seine *gewagten unvorsichtigen Ausdrücke* insofern geschadet, als er dadurch beinahe überall mißverstanden worden. Ich danke Gott, daß er mich in den philosophischen Wirren mit ihm hat bekannt werden lassen. Das hoffärtige alberne Affengeschrei gegen die Mystik konnte mich nun nicht mehr irre machen. Und es ward mir hiermit möglich, auch auf Jac. Böhme zu kommen. Hätte übrigens Eckart zu Böhmes Zeiten gelebt, so hätte er gewiß noch Größeres geleistet als er. »[5]

Hegel hat in Eckharts Predigten Verwandtschaft mit seinem eigenen philosophischen System gespürt. Etwas übertrieben sagt der « junge Freund » zu Baader : « Ich meinte, nach alldem, was ich von Eckart gelesen, habe Hegel fast alles von ihm entnommen, nur daß er ihn nicht nach seinem wahren Sinn aufgefaßt habe. »[6] Auf jeden Fall hat Hegel in Eckhart einen Gleichgesinnten gesehen. Es ist bemerkenswert, daß er ihn gerade da als Zeugen seines wahren Systems verwendet,

[1] A. a. O. S. 484 f.

[2] Vgl. diese richtige historische Erkenntnis mit der Görres' in der « Einleitung » zu Diepenbrock-Suso, S. xxxvii ff. — Auch Baader hielt 1814 Ruysbroek « zum Teil » für den Lehrer Taulers ; s. o. S. 47.

[3] A. a. O. S. 457.

[4] A. a. O. S. 477.

[5] A. a. O. S. 159.

[6] Ebd. S. 159.

wo er sich gegen den Vorwurf verteidigt, den man auch Eckhart gemacht hat und macht: den Pantheismus. Er stellt den mittelalterlichen Philosophen den «jetzigen Protestanten» gegenüber, «die nur Kritik und Geschichte haben, Philosophie und Wissenschaft [aber] auf die Seite setzen», während «Meister Eckardt, ein Dominikaner-Mönch» «diese Tiefe» (nämlich seiner eigenen Lehre vom Verhältnis Gottes zur Welt) «auf das innigste gefaßt» hatte.[1] — Daß Hegel in seinen Vorlesungen auch Tauler anführte, bezeugt Gutzkows «Kastanienwäldchen», wo die Universitätserfahrungen des Verfassers in Berlin seit 1829 geschildert werden. Es heißt dort[2]: «Hob Hegel den Becher auf, so lag gewöhnlich ein Unerwartetes da, ein Wort von Goethe oder Spinoza, eine mystische Stelle Taulers oder Jacob Böhmes.»

Hegelschüler und ihm nahe stehende Gelehrte übernahmen das begeisterte Lob für Eckhart. Man glaubte in ihm eine Art «*antediluvianischen Hegel*», «eine *Antezipation der Hegelschen Philosophie*» gefunden zu haben. Als solcher wird er denn auch in die historische Wissenschaft eingeführt. So Rosenkranz in der genannten Rezension der Suso-Ausgabe 1829; Joh. Ed. Erdmann (1805–1892), der zeitlebens sich zum Rechtshegelianismus bekannte, im Aufsatz: «Pantheismus die Grundlage der Religion» («Zschr. f. spec. Theol.» 1836. II. S. 133); ebenfalls der Literarhistoriker Gervinus in der «Geschichte der poetischen Nationalliteratur der Deutschen» (1. Aufl. 1836. 2. Bd. S. 136 ff.; 2. Aufl. 1842. S. 142 ff.; 5. Aufl. 1871. S. 293 ff.) und andere. Der bedeutende Pädagoge Karl Mager (1810–1858) übernimmt auch zugleich die Provokation Hegels an die protestantische Theologie in seinem «Brief an eine Dame über die Hegel'sche Philosophie» (1837. S. 73), wo er sagt: «Unsere heutigen Theologen müssen erschrecken, wenn sie hören, was Meister Eckart, ein Dominicanermönch und Schüler des gottseligen Joh. Tauler (!), im XIV. Jahrhundert predigte.»

Dieses Ausspielen Eckharts gegen die orthodoxe lutherische Theologie von Seiten des Hegelianismus forderte vom beleidigten Teil eine Erwiderung. Sie kam von C. Schmidt. Und damit war der äußere Anstoß zum Beginn der *speziellen Forschung* über die deutsche Mystik gegeben.

Vorerst ist noch die Stellung des erbittertsten Gegners des Hegelianismus, Arthur Schopenhauers, zu Meister Eckhart und der

[1] «Vorlesungen über die Philos. d. Religion 1832.» Bd. I. S. 149; Werke[2] XI. Bd. (1840) S. 212; mit Zitat aus Eckharts Predigt.
[2] «Werke», hrg. von R. Gensel, VIII. S. 42.

deutschen Mystik überhaupt zu betrachten. Heinrich Böhmer vermutet in der eingangs erwähnten Untersuchung [1], daß Schopenhauer für die Hochschätzung Eckharts ebensoviel beigetragen habe, wie sein großer Feind. Es verhält sich damit, soweit ich gesehen habe, folgendermaßen : Beim ersten Erscheinen des ersten Bandes seines Hauptwerkes « Die Welt als Wille und Vorstellung », 1819, kennt er bereits das « vortreffliche Buch ‚Die deutsche Theologie' » . . . deren « Vorschriften und Lehren die vollständigste aus tief innerster Überzeugung entsprungene Auseinandersetzung dessen sind, was wir die Verneinung des Willens zum Leben nennen ». [2] Dann fährt er fort : « In demselben vortrefflichen Geiste geschrieben, obwohl jenem Werke nicht ganz gleich zu schätzen, sind Taulers ‚medulla animae' und dessen ‚Nachfolgung des armen Lebens Christi'. » [3] Das ist gewiß ein sehr früher Fall der Bekanntschaft mit Schriften aus der deutschen Mystik, schon bevor die ersten erbaulichen Neuausgaben erschienen waren. Doch ist von einer Förderung des Wissens von dieser Seite her nichts zu spüren. Wohl aus dem Grunde, weil Schopenhauers Werk bei der fast unbeschränkten Herrschaft des « Scharlatans » Hegel einfach unbeachtet blieb, wegen einer Verschwörung der « Kathederphilosophen » und des Staates gegen ihn, Schopenhauer, was er fest und sicher annahm.

Als dann nach einem Viertel-Jahrhundert die 2. Auflage in zwei Bänden erschien (1844), hatte er über deutsche Mystiker nichts Weiteres hinzuzufügen als die Empfehlung der « deutschen Theologie » und Taulers (neben einigen Quietisten) « zur Bekanntschaft mit dem Quietismus » [4], dazu noch zwei Zitate « von dem bewunderungswürdigen und unabsehbar tiefen Angelus Silesius ». [5]

Beträchtlich erweitert wurden die Gedanken um die deutsche

[1] « Loyola u. die deutsche Mystik », S. 2. Anm.

[2] Ich benütze « Arthur Schopenhauers sämtl. Werke », hrg. von Dr. *Paul Deussen.* München. Piper, 1911, die durch das Verzeichnis der Varianten der Auflagen 1819 u. 1844 der « Welt als Wille u. Vorstellung » die Rekonstruktion dieser aus der Aufl. von 1859 ermöglicht. Die angeführte u. ihr folgende Stelle von Tauler steht S. W. I. S. 457 f. Auch die Erwähnung Taulers ebd. S. 140 stand schon in der 1. Aufl.

[3] Fast mit denselben Worten redet Schopenhauer von diesen Büchern in den « Philosophischen Vorlesungen », 2. Hälfte, Cap. 9. « Von der Verneinung des Willens zum Leben oder : Von der Entsagung u. Heiligkeit. » S. W. X. Bd. S. 553.

[4] A. a. O. II. Bd. S. 704.

[5] A. a. O. I. Bd. S. 153 (dass. auch in den « Parerga u. Paralipomena ». Neu hrg. von Frauenstädt. Hrg. v. Hirt, Hermann. Halle a. d. S. [1892] II. Bd. S. 211) u. S. 450.

Mystik in der letzten Fassung der « Welt », 1859, als « Meister Eckhards » « wundervolle Schriften durch die Ausgabe von Franz Pfeiffer (1857) zugänglich geworden sind ». Eckhart, der « Vater der deutschen Mystik », nimmt nun unter allen Mystikern die erste Stelle beim Philosophen der Weltverneinung ein. [1]

Die auffallende Tatsache muß hervorgehoben werden, daß Schopenhauer gerade da, wo er auf den « Gipfelpunkt » seiner Lehre gelangt, sich auf die Mystiker bezieht, und daß er sie mit seiner pessimistisch-aszetischen Forderung der « Verneinung des Willens zum Leben » in vollem Einklang findet. Schuld daran ist eine ganz *falsche, unhistorische Einstellung,* die auch Hegel und -Schüler verleitete, zu glauben, Eckhart hätte dasselbe « gewollt », was sie. Man beurteilte eben von seinem eigenen mannigfach bedingten Standpunkt aus eine andere historische Erscheinung, die auch wieder ihren eigenen bedingten Standpunkt einnimmt. Den aber sah man nicht. Und so wurde von gewissen Ähnlichkeiten in der Denkart, im Ausdruck, die rein äußerlich sind, freudig auf eine Übereinstimmung im Wesen und in der Grundhaltung geschlossen. Dieser leidige Übelstand in der Forschung auf dem Gebiete der deutschen Mystik hält bis zu den Arbeiten Denifles vielfach an und wird in gewissen Kreisen überhaupt nie verschwinden.

Um auf die Vermutung Böhmers zurückzukommen, so ist zu sagen, daß Schopenhauers Einfluß auf das Bekanntwerden der deutschen Mystik zunächst kaum zu bemerken ist. Seine Begeisterung für Eckhart fällt in die Zeit, als dieser sowohl durch Hegel, Hegelianer und eigentliche Eckhartstudien, als auch durch die Textausgabe Pfeiffers in wissenschaftlichen Kreisen wieder allgemein bekannt geworden war. Später jedoch, als Schopenhauer zum Modephilosophen eines breiten Publikums wurde, ist die Kunde von einer deutschen Mystik, die bereits die Lehre der Weltverneinung im Sinne des « Heiligen von Frankfurt » gepredigt hätte, auch in weitere Kreise getragen worden. Man wird es nicht bestreiten können, — und so aufgefaßt, hat Böhmer recht — daß die modernen sprachlich erneuerten Ausgaben der altdeutschen Mystiker ihren bedeutenden Erfolg zum großen Teil gerade diesem Umstande verdanken. [2]

[1] Er erwähnt ihn : « Die Welt . . . » I. S. 450 (mit Angelus Silesius) m. Zitat aus Pfeiffer ; S. 457 mit der « dt. Theol. » u. Tauler ; II. S. 701 mit zwei Zitaten aus Pfeiffer ; S. 703 u. 704 ; in den « Parerga » bin ich nirgends auf « Eckhard » gestoßen.

[2] Ein schlagendes Beispiel dafür, wie Schopenhauer auf die deutsche Mystik hinlenkte, bietet der bekannte Conférencier *Kaplan Fahsel.* Siehe seine Broschüre :

E. BEGINN DER EIGENTLICHEN FORSCHUNG ÜBER DIE DEUTSCHE MYSTIK DURCH C. SCHMIDT UND IHRE BEHANDLUNG MEISTENS IN HÄNDEN VON PROTESTANTEN.

Die Antwort des orthodoxen Luthertums auf die Beleidigungen des Hegelianismus betreffs Eckhart, der Beginn der eigentlichen Forschung über die deutsche Mystik, kam vom Straßburger Theologen Carl Wilh. Ad. Schmidt (1812–1895) in der Studie : « *Meister Eckart.* Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und Philosophie des Mittelalters. » [1]

Es ist von verhängnisvoller Bedeutsamkeit, daß gerade der Protestantismus zur nähern Betrachtung der deutschen Mystik gedrängt worden ist. Weil dabei vom Standpunkt eines Protestanten aus eine ihm ganz fremde geistige Erscheinung gesehen wird, kommen gleich von Anfang an irrige Ansichten zustande. Und man weiß, wie schwierig einmal ausgegebener und verbreiteter Irrtum wiedergutzumachen ist. In unserem Falle war es zudem noch schlimmer dadurch, daß hinter Eckhart Hegel stand, der ihn zu seinem Gesinnungsgenossen gemacht hatte. Es konnte nun sehr leicht geschehen, daß Eckhart mit letzterem von Hegel-Gegnern schon zum voraus zu einem gewöhnlichen Pantheisten gestempelt wurde. Auch für die deutsche Mystik im Ganzen bereitete die totale « Verpantheisierung » Eckharts ein Vorurteil besonders auf katholischer Seite. Deshalb gab man sich hier für lange Zeit mit diesem Gebiete gar nicht ab, sondern folgte einfach den Forschungen Schmidts, die sich bald fast über die ganze deutsche Mystik erstreckten und wenigstens für Tauler und die Gottesfreunde auf Jahrzehnte hinaus unangetastet blieben. Und doch sind sie in ihrer Grundrichtung durchwegs die bloße Fortsetzung der gleich mit der Reformation einsetzenden Tendenz, alle ihr vorangehenden bedeutenden Persönlichkeiten und Erscheinungen als Vorreformatoren und Vorreformation auszugeben.

C. Schmidt hatte sich bereits in seiner Dissertation der deutschen

Die Überwindung des Pessimismus. Eine Auseinandersetzung mit Schopenhauer. Frbg. i. B. Herder, 1925 (86 S.) S. 30 f. ; vgl. auch S. 12 f.

[1] « Theologische Studien u. Kritiken », 1839. S. 663-744.

Mystik zugewandt. Er gab einen « Essai sur les mystiques du XIVme siècle précédé d'une introduction sur l'origine et la nature du mysticisme ».[1] 1839, im selben Jahr, wo die « Eckart » Studie erscheint, weist er « den wahren Verfasser des dem Mystiker Suso zugeschriebenen Buches von den neun Felsen » nach, den Straßburger Bürger Rulman Merswin. Schon aus inneren, formellen wie inhaltlichen, Gründen muß er es Suso absprechen und an Hand sicherer handschriftlicher Überlieferung für den genannten Autor vindizieren.[2]

Durch Schmidts Eckhartstudie wird zum erstenmal wieder, seitdem Cusanus den erleuchteten Meister verteidigte, ein allgemein sichtbares Licht auf seine Gestalt geworfen. Denn obgleich, durch die Begeisterung Hegels für Eckhart begünstigt, in der damaligen wissenschaftlichen Literatur sein Name öfters begegnet, so blieb doch das Bild von ihm vage, « in Nebel gehüllt ».

Was Schmidt über die « Lebensumstände » « Heinrich Eckarts » weiß, entnimmt er aus Quétif-Echards « Script. O. P. », nur daß er ihn überall mit den Begharden zusammenzubringen sucht, « als deren Haupt er ganz eigentlich anzusehen ist ».[3] Merkwürdig ist, daß schon Schmidt die Frage, wie Eckharts Widerruf seiner von der Kirche verurteilten Lehren zu verstehen sei, aufnimmt. Er hält ihn für « schwer zu glauben » und meint, Eckhart hätte durch die Einsicht « der gefährlichen Consequenzen » « sich zu einem Widerruf verleiten » lassen, « um im Frieden zu sterben ».[4]

Schmidt studiert Eckhart nach dessen Predigten im Anhang der Tauler-Ausgaben von Basel. Er ist der erste, der alle Stücke — 55 Predigten und vier kleinere Stücke — Eckhart zuschreibt, nachdem schon Beck an der Autorschaft Taulers, woran man bisher fast durchgängig gehalten hat, gezweifelt hatte. Auch in andern mystischen Schriften, meistens von Tauler, erkennt Schmidt Eckhartsches Gut.

[1] Strasbourg. Silbermann, 1836.

[2] In *Illgens* Zeitschrift für die historische Theologie, 1839. S. 61-66. — Typisch für die Zähigkeit, womit falsche Ansichten, auch wenn sie als solche klar erkannt sind, dennoch weitergeschleppt werden, ist es, daß das Neun-Felsen-Buch noch 1863 in einer allerdings kritisch ganz wertlosen Seuse-Ausgabe wieder unter dessen Namen erscheint. Und die Ausgabe von Buchfelner (zuerst 1833) erscheint in dritter Auflage nochmals 1873 unter Seuses Namen. — « Nach des Verfassers Autographie » hat es dann Schmidt — unzuverlässig — hrg. Lpzg. 1859. Eine Kollation dazu gab Strauch in der Zfdph. 34 (1902) S. 267-269. Und erst neulich gab ders. den genauen Abdruck aus dem Autograph heraus : Schriften aus der Gottesfreund-Literatur. 3. Heft. (= Altdt. Textbibl. Nr. 27) 1929.

[3] A. a. O. S. 667.

[4] A. a. O. S. 669.

Der protestantische Gelehrte geht an die Darstellung von « Eckarts Lehre » (S. 687-733), ohne vom Wesen der Scholastik auch nur eine Ahnung zu haben. Er trennt Eckhart völlig von ihr, « die sich ganz ins Formelle verloren hatte ». Allerdings, so meint er, « zeigen sich auch in seinen Schriften noch hie und da Spuren ihres Einflusses in subtilen und oft bloß formalen Distinctionen und Syllogismen ». Aber « die Mystiker und Pantheisten waren es, welche ihn am meisten anziehen mußten » und denen « er sich ganz anschloß ». Er folge der mystischen Richtung des Areopagiten und verbinde damit Augustin, ohne jedoch « die Theorie von ... der Verdorbenheit der menschlichen Natur ... in ihrem kirchlichen Sinne » (!) zu verstehen. Starke Beziehungen glaubt Schmidt zu « Skotus Erigena » [1] und Amalrich von Bena herausfühlen zu können, während ihm « die beiden Canonici v. St. Viktor ohne Zweifel zu scholastisch » [2] gewesen seien. Diese Mystiker und Pantheisten habe aber Eckhart « selbst thätig begriffen und weiter entwickelt » und darum « steht er da in hoher Originalität, *der wahre Repräsentant des mittelalterlichen Pantheismus* ». [3] So wird also Eckharts Lehre ganz und gar pantheistisch aufgefaßt und geschildert.

Und die « Beurtheilung » (S. 734-744) fällt auch danach aus. Nämlich : « er ist durchaus Pantheist und tritt daher ganz aus den Kreisen der Scholastik heraus. » « Seine Theorie ist eine vollständige Alleinslehre. » [4] Wenn sich dann aber Schmidt an Hand der Eckhart-Texte doch gezwungen sieht, dieses Urteil abzuschwächen, tut er es, indem er sagt, daß « bei Eckart die pantheistische Speculation noch nicht ihre letzte Spitze erreicht » habe, und anstatt zwischen seiner Auslegung und der Lehre Eckharts den Widerspruch zu sehen, sieht er diesen beim Philosophen, bei dem « namentlich das kühn hervortrete, was wir Unsittlichkeit der Consequenzen nennen müssen ». [5]

Der Aufsatz schließt mit der Bezugnahme auf Hegel : « Mystik und Pantheismus grenzen nahe aneinander und greifen vielfach ineinander ein ; Hegel, sowie der Dominicanermönch des XIV. Jahrhunderts ... stehen hierin auf gleicher Stufe. Mystik und Pantheismus, trotz ihrer

[1] Dieser gilt Schmidt merkwürdigerweise als « das erste Haupt der eigenthümlichen Speculation des germanischen Geistes », während Eckhart « der zweite Stammvater der deutschen Mystik u. zugleich des deutschen Idealismus ist ». S. 739. Leider beweist Schmidt diese Entdeckung nicht ! — Es zeigt uns dieser Fall Schmidts Lust zu konstruieren.

[2] Die letzten Zitate alle S. 688.

[3] S. 688 f. [4] S. 734. [5] S. 735.

poetischen Schönheit, sind aber gleich weit von dem reinen Christenthume entfernt und vermögen niemals, es entweder zu ersetzen, oder ihm eine Vollendung zu geben, deren es nicht bedarf. ... »[1]

Wie verhängnisvoll diese Interpretation für das Ansehen Eckharts werden mußte, ersieht man, wenn man bedenkt, daß jene Zeit gar nicht imstande war, dagegen Einwände zu erheben, da eben allgemein die Kenntnis der Scholastik, welche einzig ein erfolgreiches Begegnen mit dieser Auffassung ermöglicht hätte, nirgends vorhanden war. Nicht nur für Eckhart, auch für die andern deutschen Mystiker, wurde dadurch ein falsches Urteil leicht begünstigt. Denn neben dem gewiß unbestreitbaren Verdienst der Schmidtschen Arbeit, « einen seit Jahrhunderten verstorbenen und beinahe vergessenen Denker dem allgemeinen Interesse einigermaßen wieder näher » gebracht zu haben [2], hat sie auch dieses, endlich einmal das Verhältnis Taulers und Seuses zu Eckhart zeitlich richtig zu stellen. [3] Und leicht begreiflich sah man denn auch in diesen Eckhart-Schülern die pantheistische Weisheit ihres Meisters. Anderseits aber war diese Sicht Eckharts auch der Grund, weshalb er zunächst gar nicht zu den Mystikern gerechnet wurde. Man hat die näheren Beziehungen der beiden zu Eckhart gar nicht genauer untersucht oder konnte sie gar nicht sehen, da doch offenbar vom Pantheismus Eckharts, wie ihn Schmidt und dann auch Martensen geschildert haben, für die meisten in den Schriften Taulers und Seuses nichts zu sehen war.

Und weiter verhängnisvoll war es, daß dieser Forscher, der Mystik ungefähr für dasselbe wie Pantheismus und mit dem Christentum unvereinbar hält, auch durch andere Arbeiten der Wegbereiter für die Erforschung der deutschen Mystik wurde, der eigentlich der ganzen Vor-Denifleischen Periode das Gepräge gibt. Denifle hat es selbst treffend so beschrieben : « Es werden Darstellungen geliefert ohne genügende monographisch-kritische Vorarbeiten ; das Allgemeine wurde vor dem Besondern behandelt. »[4] Es passierte auch hier, was meistens wohl bei Entdeckungen vorkommt. Bei näherem Durchsehen der Handschriften mit dem Vermerk : « mystica, ascetica, theologica », welche die zu voller Blüte gelangte Germanistik bisher mit vielsagender Scheu übergangen hatte, stieß man unerwartet auf überraschendes Neuland. Man ließ sich von der Entdeckerfreude zu allerlei mehr oder

[1] S. 742. [2] S. 744. [3] S. 667.
[4] « Buch von geistlicher Armuth », S. IX.

weniger geistreichen Vermutungen und Hypothesen hinreißen und hatte auch für die neuen Funde gleich gewünschte Namen zur Hand, die man aber nicht lange in solider Forschung auf ihre Zutrefflichkeit prüfte.

Bald nach Schmidt schrieb Martensen eine bedeutende Arbeit über Eckhart, die ebenso stark zur Taxierung Eckharts als krassen Pantheisten beigetragen hat. Hans Lassen Martensen (1808–1884), seit 1854 Bischof von Seeland, ist mit seiner Schrift : « Meister Eckart. Eine theologische Studie »[1] ein vorzügliches Beispiel der regen Kulturbeziehungen Skandinaviens und besonders Dänemarks mit Deutschland im XIX. Jahrhundert. Er hatte sich mit den neuesten philosophischen Richtungen schon zu Hause beschäftigt, lernte sie aber gründlich erst bei seinem Auslandsaufenthalt (1834–1836) in Deutschland selbst kennen. Er suchte dabei einen Mittelweg zwischen der « tiefen Mystik » Schleiermachers und « dem objektiven alles umfassenden Wahrheitsystem » Hegels. Und diesen fand er z. T. in der Lehre Franz von Baaders, bei dem er seine Lehrjahre in Deutschland abschloß.[2] Ohne Zweifel wurde Martensen von Baader selbst auf Eckhart gewiesen.

Über diese Eckhartstudie sagt Staudenmaier : « Wir wüßten in der neueren Zeit keine Schrift zu nennen, die auf einem engern Raume » (es sind 127 Seiten) « mehr Gedanken entwickelt hätte, als die ... von Martensen ».[3] Und tatsächlich muß man gestehen, daß Martensen tiefes Verständnis für die Mystik Eckharts und die deutsche Mystik überhaupt — denn der Titel des Buches ist insofern irreführend, als auch « Dr. Tauler, Suso und der Verfasser der deutschen Theologie », wenn auch nur sehr untergeordnet, behandelt werden — erworben hatte. Seine kühnen Formulierungen über die Mystik gemahnen geradezu an die freudige Paradoxie der Aussprüche Eckharts selbst. Wie dieser, ist auch Martensen nicht immer richtig zu fassen. Eine Formulierung scheint durch eine folgende wieder aufgehoben zu werden.

Er verlangt vor allem die Trennung Eckharts von den freigeistigen Brüdern[4] (offenbar, weil er deren Pantheismus in Verbindung mit « Weltliebe » sieht). Auch nicht mit andern ist seine Lehre zu ver-

[1] Hamburg 1842. Perthes. Dänisch erschien sie 1840 : « Mester Eckart, et Bidrag til at oplyse Middelalderens Mystik. » Kopenhagen.

[2] Siehe den Artikel Martensen von *P. Madsen* in der R. E.³ 12. (1903) S. 373-379 ; spez. S. 374, 42 ff.

[3] In der Rezension dieser Schrift in der Freiburger Zs. f. Theol. 1843 (9. Bd.) S. 287-303 ; spez. S. 287.

[4] *Martensen*, a. a. O. S. 11.

gleichen : « *Eckarts Antinomismus und Pantheismus* fordert seinen eigenen Maßstab. »[1] Man sieht, auch Martensen faßt Eckhart pantheistisch. Aber nicht ist er ihm deswegen verwerflich, wie Schmidt, im Gegenteil, verdient Anerkennung und Bewunderung. Denn, so sagt er, « der Pantheismus ist die erste unmittelbarste Gestalt, in der die Lehre sich dem Denken faßlich macht, wenn dieses . . . den Boden der Speculation betreten hat ». « Der Pantheismus ist nicht nur das allgemeinste Lebenselement der Philosophie, sondern auch der Religion. » « Die alles durchdringende Substantialität Gottes . . . ist die eigenthümliche Idee des Pantheismus . . ., namentlich ist Eckart absolut erfüllt und durchdrungen von dem Gedanken, daß es die Gottheit und nur die Gottheit ist, in der wir leben, weben und sind. » « Die kosmischen Existenzen sind nur die transitorischen Accidenzen, die unselbständigen Durchgangspunkte des alleinigen Wesens, ihr flüchtiger vorübergehender Schein. Dieser Vernichtungsproceß ist es, der den Pantheismus als Akosmismus oder als Weltleugnung charakterisiert. »[2]

Wenn Hegel sich und Eckhart des Vorwurfs des Pantheismus erwehren wollte, hier gibt ihn ein von Hegel stark beeinflußter Theologe unumwunden zu. Aber auch hier wieder erfährt die Lehre der Mystiker von der « via negationis », womit sie durch Abtötung und Flucht vor dem Irdischen zur Erfassung des Wesens Gottes selbst gelangen wollen, vom einseitigen Standpunkt des Hegelianers aus die Umdeutung zur Lehre — also ihrer eigenen Lehre — des « *flüchtigen vorübergehenden Scheins* » dieser Welt, zum « Akosmismus ».

Die grandiose Steigerung des Gottesbegriffs bei Eckhart, sozusagen über Gott hinaus, nennt Martensen « Atheismus ». Dieser « Atheismus » so sagt er, « ist nur der Akosmismus aus einem andern Gesichtspunkt gesehen. . . . Der Atheismus, von dem hier die Rede ist, entspringt nicht aus Weltliebe . . ., sondern indem er Gott verneinet, verneinet er ebensosehr die Welt ». Dann fährt er fort : « Die Mystik kann nicht in Gott als Gott ausruhen . . ., sie sucht ihn als Gottheit, als das ewige Nichts, daran alles, selbst die göttliche Persönlichkeit urständet. »[3] Und nun folgt die bedeutungsvolle Wendung : « Diesen Gedanken von dem reinen metaphysischen Anfange Gottes hat Meister Eckart gepredigt mit einem logischen Enthusiasmus, mit der Energie des reinen Denkers, daß man oft unwillkürlich an Hegel erinnert wird, der jenen

[1] S. 12.
[2] Diese Zitate auf S. 32, 33 u. 34.
[3] S. 40.

gediegenen substantiellen Kern, aus welchem alle Wirklichkeit und alles Leben urständet, den Geist des Geistes, die in sich verhüllte, noch nicht als Gott und Schöpfer offenbare Gottheit als logische Idee (!) ausgesprochen hat. »[1] Diese Stelle zeigt klar, wo die Übereinstimmung Eckharts mit Hegel gesehen wird, deutet aber auch schon auf den Unterschied hin, den Martensen im folgenden ausspricht : « Hier aber ist der Punkt, wo die Einseitigkeit des mystischen Bewußtseins offenbar wird. Denn diese substantielle Gedankentiefe, dieser Urgrund entfaltet sich *nicht zur logischen Idee*, wie bei dem neueren Denker, sondern wird nur als ein *unendliches Pleroma* (!) vorgestellt, als eine unergründliche Tiefe, ein wogendes Lichtmeer, in dem alle Farben und Bestimmungen erloschen sind. »[2]

Hier fehlt nach Martensen der Mystik « die tiefste Wahrheit ». Denn « Gott *nur* als Mysterium bestimmen, heißt, ihn nur als das verschlossene Seyn, als das in starrer Ewigkeit unbewegt ruhende Wesen bestimmen ».[3] Dabei bleibt nun zwar die deutsche Mystik nicht stehen. Sie läßt die Gottheit, das « Pleroma » sich offenbaren. Und dadurch entfernt sie sich, nämlich die deutsche Mystik, vom eigentlichen Pantheismus. Er sagt : « Hier wird die Betrachtung in den Kreis der Offenbarung hineinversetzt, wo der *gründliche Unterschied Gottes und des Menschen hervorgehoben wird*, und diejenigen, welche Eckarten ausschließlich als Pantheisten betrachten, übersehen, daß es ihm ebenso wesentlich ist in dem offenbaren Gotte zu leben, wie ... in dem verborgenen Gotte begraben zu werden. »[4] Daß besonders die deutsche Mystik häufig polemisch gegen den Pantheismus angeht, ist für Martensen « mehr ein Kampf ad extra, denn ad intra ». Denn hätte die christliche Mystik den Pantheismus überwunden, dann hätte sie sich auch *völlig* davon rein gehalten, d. h. « *sie wäre nicht Mystik* (!) ». So ist sie also zu ihrem Glück nicht von ihm losgekommen, und ihr Kampf dagegen sei « eine Erscheinung, die sich auf allen Gebieten des geistigen Erkennens wiederholt, daß ein einseitiges Prinzip ... nach außen hin ... bekämpft werden kann ..., aber in unserer innern Gedankenwelt geben wir uns dennoch nicht selten seinen geheimen Inspirationen hin ... ».[5]

Abschließend ist zu sagen : Martensen hat die tiefe Spekulation in der Mystik erkannt. Doch von seinem hegelianisch protestantischen Blickfeld aus sieht er vielfache Mängel, die es insofern nicht sind, als

[1] S. 41. [2] Ebend. [3] S. 43. [4] S. 61. [5] S. 68.

eben z. B. Eckhart nicht Hegel ist und auch nicht sein wollte. Dazu beweist Martensen wieder klar, wie man der deutschen Mystik ohne Kenntnis der Scholastik unmöglich gerecht werden kann. Denn in bezug auf diese, wie auch auf den Katholizismus hat er die bedauerlichsten und schiefsten Ansichten. [1]

Die angeführte Rezension Staudenmaiers wehrt sich zwar gegen das von Martensen vorgetragene Lob auf den Pantheismus, ist aber mit der Betrachtung der deutschen Mystiker als Pantheisten durchaus einverstanden. Das entspricht seiner Auffassung in der Rezension über Schmidts « Johannes Tauler » [2], wo Staudenmaier sogar in « der Taulerschen Mystik den Charakter des Buddhistischen » [3] erkennen will, als auch der Behandlung, die besonders Eckhart und die « deutsche Theologie » in seiner « Philosophie des Christenthums » erfahren. Hier wird Eckhart in Bausch und Bogen unter die pantheistischen Begharden und Geschwister des freien Geistes geworfen. Man habe ihn « nur aus Unkenntnis seiner Lehre in unserer Zeit so viel preisen » können. [4] Eckhart habe, da er « geistige Anlagen genug hatte, um durch sie unter

[1] Z. B. : « Die Scholastik ist eine Philosophie ohne Empirie, ein Begriffsformalismus, der mit der Wirklichkeit in keine lebendige Vermittlung tritt. » S. 56 u. weiter. — Oder vom Katholizismus : « Er (der Kath.) wird in seinem Cultus die Kunstreligion des Christenthums. In Bildern u. Tönen wird Christus zur geistig-sinnlichen Gegenwart gebracht (?). ... Aber das gläubige Gemüth ist nur Zuschauer u. Zuhörer, nicht Mitwirker in dem Processe, wodurch Christus in die Gegenwart hineintritt ; Christus wird nur zur Schau gestellt, er bleibt ein Äußeres, u. eine undurchdringliche Schranke stellt sich zwischen ihn und den Gläubigen » ... usw. S. 85. Sodann glaubt Martensen natürlich auch an die Forderung der « äußeren Werkheiligkeit » im Katholizismus. Dann hätte die Mystik diese « vernichtet » u. an ihre Stelle « eine geistige Ethik entwickelt » (S. 116).

[2] In ders. Zs. 1843 (9. Bd.) S. 268-287. Vom selben werden hier auch *Görres'* u. *Helfferichs* Christliche Mystik (durch bloße Zitate u. Inhaltsangabe) u. *Engelhardts* Richard von St. Viktor u. Joh. Ruysbroek rezensiert.

[3] A. a. O. S. 273. (Später vermutet auch Borinski, daß der deutschen Mystik « Buddhistisches » durch den Manichäismus der mittelalterlichen Sekten tatsächlich vermittelt wurde ». [Zfdph. 1912. S. 372], in einer scharf ablehnenden Rez. des K. Franckeschen Werks : « Die Kulturwerte d. dt. Lit. des M.-A. » 1910 ; hier die deutschen Mystiker, S. 182-208). — Gegen die verfehlte Auffassung der deutschen Mystik *Staudenmaiers* (1800–1856), des bedeutenden katholischen Theologen (von Möhler beeinflußt), des scharfen Gegners Hegels (« Darstellung u. Kritik des Helgelschen Systems aus dem Standpunkt der christlichen Philosophie », 1844) wendet sich empört Denifle : er habe « in bezug auf die deutschen Mystiker kein einziges selbständiges Wort geschrieben, sondern in allem getreulich den Protestanten Schmidt excerpiert ». (« Der Gottesfreund im Oberland u. Nik. v. Basel. » H. p. Bl. Bd. 75. S. 264.)

[4] « Philosophie des Christenthums » I. Bd. « Die Lehre von der Idee. » Gießen 1840. S. XVII.

den Heroen der Speculation jeder Zeit zu glänzen », den « falschen Mysticismus zu einer schwindelnden Höhe hinauf gesteigert, und so auf Mit- und Nachwelt nur auf sehr nachteilige, die wahre christliche Speculation vernichtende Weise eingewirkt ». [1]

Auch sonst ist Schmidts Auffassung fast überall in die geschichtlichen Darstellungen aufgenommen worden. Das betrifft besonders die Gleichsetzung der Lehre Eckharts mit derjenigen der Begharden. Martensens Verwahrung dagegen ist kaum beachtet worden, wie man denn überhaupt das Empfinden hat, diese tiefe Schrift sei wenig benützt worden. Gleichgesetzt oder doch in unmittelbare Nähe zu Beghardischer Ketzerei wird Eckhart unter andern in Ullmanns « Reformatoren vor der Reformation » [2], Hahns « Geschichte der Ketzer im Mittelalter » [3], Thomsens « Beiträgen und Theorie der Mystik » [4] usw. Für Böhringer steht « Eckard zwischen den Mystikern und den freien Geistern » (s. u. S. 70 f.) ; darum bekommt er kein « Bild » in seiner « Kirchengeschichte ». Als einziger von den protestantischen Forschern wendet sich mit für seine Zeit erstaunenswertem richtigem Urteil dagegen Heinr. Ritter in der « Geschichte der Philosophie ». [5] Er sieht in Eckharts Lehre diejenige seines Ordens, nur daß er durch das « Verlangen der Seele nach dem Höchsten » [6] gewisse Lehrbegriffe « lebhafter und zuweilen unvorsichtiger ausdrückt als die Lehrer der Kirche, welche in genauen Unterscheidungen die Stärke der Wissenschaft suchten ». [7] Die Ansichten Gieselers und Schmidts, als wäre Eckhart den Lehren der Begharden und anderer fanatischer Sekten gefolgt, weist Ritter

[1] A. a. O. S. 640.

[2] II. Bd. Hamburg. Perthes, 1842. S. 33 u. S. 234.

[3] II. Bd. « Geschichte der Waldenser u. verwandter Sekten. » Stuttgart 1847. S. 481-509.

[4] « Studien u. Kritiken », 1845. 4. H.

[5] 8. Theil (Bd.) (oder 4. Theil [Bd.] der « christlichen Philos. »). 1845. Hamburg. Perthes. S. 498-515. Ritter berücksichtigt in diesem grandiosen Werk — 12 Bde. (1829-1853) —, dem « gewisse Schleiermachersche Einseitigkeit » vorgeworfen wird (A. D. B. Prantls Art. 28. S. 674), in weitgehendem Maße die mittelalterliche Philosophie, doch mit häufigen Schiefheiten. — *H. Böhmer*, a. a. O. S. 2. Anm. 2 sagt, er erhebe « Bedenken gegen die neue Konstruktion » der « deutschen Mystik ». Soviel ich sehe, stimmt dies nicht. Auch Ritter verwendet die Ausdrücke « deutsche Mystik » u. « deutsche Mystiker » (S. 500 u. Inhaltsangabe S. xv), u. « an ihrer Spitze steht » (auch für Ritter) « Meister Ekhart » (S. 500). Nur redet er hier im Sinne C. Schmidts, von der Lehre der Gottesfreunde, woraus « das entsprungen ist, was man die deutsche Mystik des XIV. Jahrh. genannt hat ».

[6] A. a. O. S. 509.

[7] A. a. O. S. 502 ; ähnl. S. 504 ff.

zurück.[1] Den Grund der Verdammung sieht er darin, daß Eckhart die Wissenschaft der Schule vors Volk brachte ; dafür war sie aber noch allzusehr metaphysisch ; « um aufs Volk zu wirken, mußte ... sie praktischer werden ».[2] Das geschehe bei *Tauler und Suso*, die die « metaphysische Richtung zurückdrängen ».[3] — Auch katholischerseits galt Eckhart durchwegs als gewöhnlicher krasser Pantheist. So außer Staudenmaier, der sonst besonders um die Scholastik verdienstvolle Karl Werner (1821–1888) in seiner « Geschichte des Thomismus »[4] und gleichfalls in der « Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie ».[5] Auch der Engländer Dalgairns sieht in ihm einen Begharden in der unten (S. 73 ff.) näher zu besprechenden Schrift : « The German Mystics. » Doch schiebt er die kluge Einschränkung ein : « How far Eckart has been calumniated we cannot pronounce. »[6] Der bedeutende Kenner der Scholastik, Albert Stöckl (1823–1895), ist ebenfalls weit entfernt geblieben von der Erkenntnis der nahen Beziehungen Eckharts und der deutschen Mystik überhaupt zur Scholastik. Er ist auf dem verfehlten Standpunkt seines Lehrers Staudenmaier stehen geblieben. Er hat ein kurioses Wissen um « Eckhardts » Lebensgang und läßt diesen in seiner « Geschichte der Philosophie des Mittelalters »[7] lehren, daß « alle Dinge in Gott ein Ding sind », worin dann « das pantheistische Prinzip entschieden angelegt » sei, « und wir uns nicht wundern dürfen, ... daß Eckhardt bei aller Bemühung, den Pantheismus abzuwenden, doch immer wieder zu Folgesätzen fortgeleitet wird, aus welchen der pantheistische Gedanke hervorblickt, ja welche nicht selten ganz entschieden in die pantheistische Bahn einschlagen ».[8]

Vor C. Schmidts nächster Arbeit für die deutsche Mystik, der Taulerbiographie, betrachte ich seine Studie über den « *Mystiker Heinrich*

[1] A. a. O. S. 501.
[2] A. a. O. S. 514.
[3] A. a. O. S. 627.
[4] = III. Bd. des Werkes : « Der hl. Thomas von Aquino. » 1858 ff. S. 656 ff.
[5] 5 Bde. 1861–67 ; III. Bd. S. 497 ff.
[6] S. 39 ; s. u. S. 75.
[7] II. Bd. (resp. III.) 1865. S. 1095-1120. « Meister Eckhardt. » Stöckl läßt E. « Provinzial des Dominicanerordens der Prov. Sachsen mit dem Sitze in Köln (!) » sein, von wo er später nach Straßb. übersiedelte. Dann wurde er einmal « vor ein Ordenskapitel in Venedig vorgeladen und mußte sich daselbst über seine Lehren verantworten ». S. 1097 f.
[8] A. a. O. S. 1100 usf.

Suso ».[1] Für Seuse hatte sich bereits das mit begeisterter Würdigung entworfene Bild Görres' in der Einleitung der erfolgreichen Diepenbrockschen Suso-Ausgabe fast allgemein festgesetzt. Darum hat diese gegenteilig entworfene Charakterisierung Seuses durch Schmidt dem liebenswürdigen Gottesminner wenig anhaben können. Sie ist fast unberücksichtigt geblieben. Sie hat auch gar keinen die Erkenntnis der Person und Lehre Seuses fördernden Wert. Ihre Bedeutung liegt einzig darin, daß auch diese Arbeit Schmidts zur eigentlichen wissenschaftlichen Behandlung Seuses anregte. Was an historischen Tatsachen gebracht wird, geht nicht über Diepenbrock und Quétif-Echard hinaus. Für die Erscheinung Seuses selbst geht Schmidt jedes Verständnis ab. Er ist ihm ein « schwärmerischer, romantischer Phantast »[2], « der kaum zu einem Gedanken gelangte, der nicht unter sichtbarer Gestalt seiner Phantasie erschien ».[3] Darum ist « in seinen Schriften kein zusammenhängendes methodisch durchgeführtes System enthalten, ... Alles ist unmittelbare, meist in Bildern und Gesichten sich aussprechende Anschauung », womit manchmal « eben kein reicher Gedankengehalt verbunden war ». Was er lehrte, hatte er von « ältern Mystikern ererbt », verstand es « aber nicht selbständig zu bearbeiten und weiter zu entwickeln ».[4] Zudem steht Schmidt Seuses Aszese völlig fremd und verständnislos gegenüber. Darum kommt er zu diesem Urteil : « Man möchte beinahe sagen, sein ganzes Leben sey eine Art Traum oder Illusion gewesen, worin die Schmerzen, die er aus freier Wahl erduldete, vielleicht das am wenigsten eingebildete waren. »[5] « In der Geschichte der deutschen Mystik ist er der Repräsentant sowohl der lieblichsten als der finstersten Erzeugnisse des Mysticismus, der herrlichsten Poesie und der grausamsten Askese. »[6] Doch dieses Abweichende von der deutschen Mystik, wie sie nach Schmidt besonders Tauler vertrat, glaubt er an Seuse anzeigen zu müssen, daß nämlich « von allen Mystikern er (Seuse) es ist, bei dem am wenigsten reformatorische Tendenzen durchblicken ; er ist mit Leib und Seele in das Wesen der katholischen Kirche des Mittelalters verwachsen ».[7]

[1] « Studien u. Kritiken », 1843. S. 835-892. — Über Seuse schrieb Schmidt auch einen französischen Aufsatz, dem deutschen wesentlich gleich, in den « Memoires de l'Académie royale des sciences morales et politiques de l'Institut de France », t. II. savants étrangers. 1846. S. 396-436.

[2] Vgl. « Studien u. Kritiken ». A. a. O. S. 842, 844, 868, 885 usw.

[3] A. a. O. S. 887. [4] A. a. O. S. 867 f.

[5] A. a. O. S. 888. [6] A. a. O. S. 889.

[7] A. a. O. S. 892.

Zeitlich zwischen C. Schmidts Eckhart- und Seusestudie liegt dessen folgenschwerste Arbeit : « *Johannes Tauler* von Straßburg. Beitrag zur Geschichte der Mystik und des religiösen Lebens im XIV. Jahrhundert. »[1] Sie ist mit allen bei Schmidt zutage tretenden fatalen Mängeln seines Vorurteils behaftet. Dem Publikum wird hier vom vielgenannten mittelalterlichen Mönch und Prediger in fast romanhafter Art ein interessantes Bild mit allerlei der Geschichtsforschung bisher entgangenen Tatsachen entworfen. Der Verfasser schildert mit spürbarer Begeisterung. Denn, so sagt er, « ich habe mein Buch mit Liebe ausgearbeitet ; mit einer, ich möchte sagen, patriotischen Verehrung für Tauler habe ich Unparteilichkeit und historische Treue zu verbinden gesucht ». [2] Und daß es ihm dabei durchaus ernst ist, ist nicht zu bezweifeln. Seine Fehler ergaben sich aus seiner schwachen kritischen Begabung, die seiner Kombinationslust frei die Zügel schießen ließ.

In « Taulers Lebensumständen und Verhältnissen » [3] setzt Schmidt dessen Geburt ins Jahr 1290, weil Tauler nach seiner Meinung durch jenen Laien gegen die Angabe der Handschriften (aber mit allen Drucken) im Jahr 1340 « bekehrt » wurde. [4] Die Wahrheit dieser « Bekehrung » steht für ihn fest. Ebenso verwendet er ohne jeden Zweifel an ihrer Wahrhaftigkeit die Erzählung Specklins über das Verhalten Taulers und einiger seiner Freunde während des Interdikts, die schon Görres in seiner Einleitung zur Suso-Ausgabe publiziert hatte und die Tauler ein ganz falsches, wirklich « reformatorisches » Aussehen gab. Das weitere Wissen um Tauler bei Schmidt entspricht dem Artikel in Quétif-Echards « Scriptores O. P. »

Von den unter Taulers Namen gehenden Schriften hält Schmidt außer den Predigten « vorläufig » für echt : « Das Buch von der Nachfolgung des armen Lebens Christi », das « Taulers Mysticismus (!) viel systematischer, in strengerer, beinahe wissenschaftlicher Form » enthalte « als die Predigten » [5], weshalb er es bei der Darstellung von Taulers Lehre neben den Predigten ausführlich benutzt ; die Fragmente, « drei

[1] Hamburg. Perthes, 1841. x-240 S.
[2] A. a. O. Vorwort S. VIII f.
[3] A. a. O. S. 1-63.
[4] A. a. O. S. 1 ; vgl. S. 27. Anm. 1.
[5] A. a. O. S. 89. Es gilt ihm als « die vorzüglichste von Taulers Schriften ..., ein ebenso tiefsinniges als erbauliches Buch » (S. 40). Böhringer (S. 55 u. 57 ; siehe u. S. 70) u. Bähring (S. 89 ; siehe u. S. 69) nennen es mit gleicher Begeisterung ; auch W. Wackernagel, Geschichte der deutschen Litteratur [2] I. S. 429 ; u. a. m.

kurze Materien ohne Thema »[1], die « Prophezien »[2], und « Sendbrief an Klosterfrauen ».[3] Unecht oder zweifelhaft hält Schmidt : eine Anzahl « Sendbriefe », « Von den Leiden unseres Herrn Jesu Christi », die « Kantilenen », « Betrachtungen zur Vorbereitung auf einen seligen Tod » und die « Medulla animae », die bloß eine Kompilation aus verschiedenen Schriften ist.[4]

Wie Schmidt « Taulers Lehre »[5] ansieht und bewertet, kommt am besten und prägnantesten in seinem rückblickenden « Schluß »-Kapitel zum Vorschein. Man muß dabei im Auge behalten, daß Tauler ein Mystiker ist — Schmidt scheint es bei dem, was er von der Mystik überhaupt hält (s. o. S. 55 f.), zu bedauern ; aber es drängten eben Tauler nicht nur die « trostlosen » Zeitverhältnisse dazu, sondern auch sein « tiefes mehr zur Contemplation als zur Dialektik geneigtes Gemüth »[6], — daß er zudem aus der Schule des von Schmidt ganz pantheistisch gesehenen *Eckharts* kommt und sodann, daß er durch den Einfluß eines *ketzerischen Laien, Nikolaus von Basel,* — es wird sogleich davon zu sprechen sein — die entscheidende Wendung zum praktischen Volksredner erfährt, der gegen die damalige Kirche mehr oder weniger verstößt und gegen das Gebaren der Kirche im Interdikt Wort und Feder ergreift. Auf diese Weise hält Tauler die goldene Mitte zwischen der metaphysisch-spekulativen Mystik Eckharts und dem « schwärmerischen Phantasie- und Gefühlsmysticismus eines Suso ». « Sie zeigt uns . . . die Verbindung des speculativen mit dem praktischen Elemente, welches letzteres von der in trostlose Spitzfindigkeiten verlornen, einseitig aristotelischen Scholastik gänzlich vernachlässigt worden war. »[7] Doch sei auch er der Gefahr, die jede Mystik in sich berge, nicht entgangen : « trotz des praktischen Sinnes und trotz seiner wiederholten Protestationen konnte er sich nicht ganz vor den pantheistischen Consequenzen hüten, zu welchen er durch den areopagitischen Platonismus geführt wurde. »[8] Den Gegensatz, in dem Schmidt Tauler zur kirchlichen Lehre sieht, und wie ersterer über diese Lehre selbst unterrichtet ist, zeigt folgende Stelle : « Dies ist der wesentlichste Charakter

[1] Den Predigtdrucken beigegeben. Frkft. 1826. III. S. 222-226.

[2] 1348 geschrieben ; zuerst im Kölner Druck 1543, fol. 332b (Schmidt).

[3] Basler-Druck, fol. 208a (Schmidt).

[4] Außer den « Kantilenen » (zwar nicht allen) sind diese Schriften in der 1. Hälfte des XIX. Jahrh. wiedergedruckt worden ; s. o. S. 29 f., 34. — Bei Schmidt steht die Echtheitsuntersuchung S. 73-78.

[5] S. 90-160 ; Schluß S. 154-160.

[6] S. 91 ; vgl. S. 7 ff. [7] S. 155. [8] S. 156.

seiner Mystik : sie ist eine *durchaus praktische;* Tauler kommt immer wieder aus der Speculation auf diese Praxis herüber, welche keine mönchisch-ascetische, sondern eine ächt sittliche, christliche ist, indem sie als Hauptgrundsatz die *Unzulänglichkeit und Verdienstlosigkeit alles äußeren Werks* aufstellt, und somit die große Idee enthält, daß der Mensch nicht durch katholische Werkheiligkeit, sondern *nur* durch die *Gnade Gottes gerechtfertigt* wird. »[1] So « kann Tauler als einer der wirksamsten . . . mittelbaren *Vorläufer der Reformation* angesehen werden »[2], « ein Zeuge der Wahrheit », der allerdings noch in « einigen katholischen Irrthümern » befangen ist, dessen « katholische Orthodoxie in allen Stücken » aber auch nie zu erweisen sei. [3]

Die « neuen Tatsachen », die Schmidt in diesem Buche bringt, sind die *Fixierung des großen Gottesfreundes vom Oberland*, des begnadeten Laien, der Tauler bekehrte. Jedem Nachforschen, auch dem seiner Zeitgenossen, blieb dieses Resultat bisher versagt. Dieser Laie ist für Schmidt Nikolaus von Basel, « welcher gegen Ende des XIV. Jahrhunderts in Wien als Ketzer verbrannt worden ist ». [4] Schmidt legt nicht weiter dar, warum er Nik. von Basel, von dem er außer der Notiz in Niders Formicarius [5] noch die Sentenzen gegen seinen Schüler Martin von Mainz [6] kennt, mit dem großen Gottesfreund identifiziert. Widersprüche grellster Art zwischen dem Bild des Ketzers, wie es aus den spärlichen Dokumenten hervorgeht, und dem des « Gottesfreundes » fallen Schmidt kaum auf, oder, wenn es doch nicht recht stimmen will, so werden einfach die Inquisitoren darüber verantwortlich gemacht, die die Lehren Martins, respektive Nikolaus' « theils falsch verstanden theils absichtlich verfälschten ». [7]

[1] S. 157 ; vgl. S. 149 ff. [2] S. 158. [3] S. 160.

[4] S. 28. Schmidt sagt « gegen Ende des XIV. Jahrh. », obwohl die Quelle, die ihn zu seinen Kombinationen verleitet (in *Niders* Formicarius Arg. 1517, 4°, fol. 40 a), sagt, daß « paulo ante », nämlich des Konzils von Pisa, das im März 1409 begann, verbrannt worden sei ; « es ist aber », so meint Schmidt, « nicht so genau (!) zu nehmen, da sonst Nikolaus bei 100 Jahre alt geworden wäre » (S. 206. Anm.) ; diese willkürliche Zustutzung des Dokuments hat sich zufällig doch als richtig bestätigt. *H. Haupt*, Beiträge zur Geschichte der Sekte vom freien Geiste. Gotha, 1885, konnte nämlich durch Funde neuer Dokumente nachweisen, daß Nik. v. Basel zwischen 1393–1397 verbrannt worden sei (S. 7). — Wegen eines Druckfehlers seines Exemplars (« Wiennae in pictaviensi diocesi » statt pataviensi . . .) nimmt Schmidt Vienne in Frankreich in der Diözese Poitiers an, was er später an Hand einer Hs. korrigieren konnte.

[5] S. 205 f. Anm.

[6] S. 237-240 ; vgl. 207 f.

[7] S. 207. Anm.

Im «Anhang» [1] behandelt Schmidt zum ersten Mal die merkwürdige und ausgedehnte mystische Literatur aus der Bibliothek des ehemaligen Johanniterhauses zum Grünenwörth in Straßburg, die sogenannte Gottesfreundliteratur, die ein so interessantes Kapitel in der Mystik-Forschung des XIX. Jahrhunderts bildet.

Schmidt unterscheidet hier zwei Gruppen unter den «Gottesfreunden»: «Die kirchlichen Gottesfreunde» [2], zu denen Tauler, Seuse, Heinrich von Nördlingen, Rulman Merswin [3] u. a. gehören, die alle nur noch in gewisser Hinsicht kirchlich seien, ebenso wie es Tauler war, nämlich «reformatorisch», oppositionell, und darin berühren sie sich mit der zweiten Gruppe, den «waldensischen Gottesfreunden» [4], was «ihre Unterscheidung (untereinander) in hohem Grade erschwert». [5]

Das Haupt dieser zweiten Gruppe ist der große Gottesfreund vom Oberland, also Nikolaus von Basel. Er ist folglich nicht ein Begharde (nach Schmidt), wie Nider ihn schildert, sondern ein deutscher Waldenser. Mit seinen geheimnisvollen Jüngern, über die er in seinen Schriften berichtet, will er die verwahrloste Christenheit reformieren. Und dadurch erregte er den Zorn der bestehenden Kirche. «Dem Nikolaus, dem thätigen Laien, der einen so außerordentlichen Einfluß auf Geistliche und Laien ausübte, wurde eifrig nachgeforscht.» Aber erst spät wurden sie seiner habhaft und der beharrende Ketzer erlitt mit seinen Genossen den Feuertod. [6]

Diese wahrhaft verblüffenden Resultate der Schmidtschen Arbeit, die mit einigen «Beilagen» [7] die Gottesfreundfrage betreffend schließt,

[1] S. 163-208. [2] S. 164-190.
[3] Über die beiden letztern handelt er S. 172-177 u. S. 177-190.
[4] S. 191-208. [5] S. 163 f. [6] S. 205.
[7] Ich verzeichne die Beilagen der Schmidtschen Arbeiten jeweils in den Anmerkungen. Wissenschaftlich-kritisch sind sie wertlos. (*Denifle* hat die völlig unzuverlässige Editionsarbeit Schmidts zuerst erkannt. Dt. Ltzg. 1880, Sp. 224 f. Die Arbeit ist nun z. T. geleistet durch *Lauchert, Rieder, Strauch*; s. u. S. 96 f.) — Hier gibt Schmidt folg. Beilagen: 1. «Vorrede Taulers zur Nachfolgung des armen Lebens Christi» (nach Cod. A. 89) S. 211-213. (*G. Ch. Schmidt*, Etude sur Jean de Rusbroek. Strsbg. 1859, p. 26, identifiziert sie mit Ruysbroeks «Van den vier Becoringhen». Sie ist aber bloß eine gedrängte Zusammenfassung der letztgenannten Schrift. [Siehe *Denifle*, Das Buch von geistl. Arm. S. vii]). — 2. «Ain guotte klosterlehr u. colatze» (aus einer Schm. gehörenden Hs. XV. Jahrh.) S. 214 f. — 3. «Einige Auszüge aus Rulm. Merswins Schrift von den neun Felsen» (aus Hs. d. ehem. Joh. Bibl.) S. 216-219. — 4. «Schreiben des Nik. v. Basel aus dem Jahre 1356» (aus Cod. E 987, 16°; auch publiziert von Schmidt u. d. T.: «Plaintes d'un laïque allemand du 14me siècle sur la décadence de la chrétienté.» Strsbg. 1840, b. Schmidt u. Grucker) S. 220-233. — 5. «Schreiben des Nik. v. Basel

erhielten sogleich Eingang in die Fachliteratur. Sie ist ohne Einschränkung verwertet in C. Ullmanns « Reformatoren vor der Reformation ».[1] Wilhelm Wackernagel in: « Die Gottesfreunde in Basel »[2] hat nicht nur alle Ergebnisse Schmidts übernommen, sondern ist in der untoleranten Stellung zum Katholizismus vielfach noch gehässiger als dieser. Die mystischen Gottesfreunde Tauler, Seuse, Heinr. von Nördlingen, Ruysbroek, später auch Otto von Passau[3], « die Kirche nicht verläugnend, und nicht von der Kirche verstoßen, waren doch Vorläufer der Reformation, und deshalb bewußt oder unbewußt aufs innigste verbunden mit der reformatorischen Ketzerei schon ihrer Tage ».[4] Für Wackernagel aber sind « die weitaus bedeutsameren und lebhafter ansprechenden die ketzerischen Gottesfreunde ».[5] Mit wahrer Begeisterung erzählt nun der bekannte Germanist und Literaturhistoriker vom Leben und Wirken des Nikolaus von Basel[6], den endlich « nach 500 Jahren Schmidt durch scharfsinnige Combinationen (!) ermittelt »[7] hat. Man kann sich eines Lächelns über diese ernsten Gelehrten kaum erwehren, wenn man weiß, auf wie schwacher Basis Schmidt so « scharfsinnig kombiniert » hat. Aber noch lächerlicher, oder besser empörend, für die Arbeitsweise auf dem Gebiete der deutschen Mystik hingegen bezeichnend ist es, daß dieser Aufsatz ohne jede Bemerkung wörtlich von M. Heyne in die Sammlung « Kleinere Schriften von W. Wackernagel »[8] aufgenommen wurde, obwohl Schmidt seither sich in manchen Punkten hatte korrigieren müssen. Ebenso verläßt sich Wackernagel ganz und gar auf Schmidts Arbeiten sowohl für « Eckard » als auch für Tauler und die ganze Gottesfreundfrage in seiner « Geschichte der

an die Straßburger Johanniter aus d. J. 1377 » (aus dem kleinen Memoriale u. Schluß des « Fünf-Mannen-Buches ») S. 233-237. — 6. Sentenz gegen Martin von Mainz, 1393. S. 237-240.

[1] II. Bd.: « Joh. Wessel ... nebst den Brüdern vom gemeinsamen Leben ... u. den deutschen Mystikern: Rusbroek, Suso, Tauler, dem Verfasser der deutschen Theologie u. Staupitz ». 1842. Hamburg. Perthes. Ullmann folgt ganz u. gar dem berüchtigten Schema des « Catalogus testium veritatis » des Flacius Illyricus u. der Magdeburger « Centurien ».

[2] Öffentlicher Vortrag gehalten am 1. März 1842; gedruckt in den « Beiträgen zur vaterländischen Geschichte », hrg. v. d. hist. Gesellsch. z. Basel 1843. II. Bd. S. 111-163.

[3] S. 135-145.

[4] S. 129 f.

[5] S. 145.

[6] S. 145-163.

[7] S. 148.

[8] II. Bd. Lpzg. 1873. S. 146-188.

deutschen Litteratur »[1] und seiner und M. Riegers « Geschichte der deutschen Predigt »[2].

Restlos eingegangen sind die Theorien Schmidts auch in Hahns « Geschichte der Ketzer im Mittelalter nach den Quellen bearbeitet »[3], wo die Gottesfreunde alle fast ohne Einschränkung den Waldensern gleichgestellt werden. Dasselbe gilt von Neanders « Allgemeiner Geschichte der christlichen Religion und Kirche ».[4]

Schmidts Forschung popularisiert Bernhard Bährings « Johannes Tauler und die Gottesfreunde ».[5] In pietistisch-erbaulicher Erzählung wickelt der Verfasser an der Hauptperson Tauler Lehre, Schriften und Wirken der kirchlichen und waldensischen Gottesfreundkreise ab. Nirgends sind Ausfälle gehässigster und zugleich ungerechtester Art gegen die Verkommenheit des römischen Kirchentums gespart.[6]

Wohltuend hebt sich von diesem gewöhnlichen protestantischen

[1] 1851–1855 in drei Heften erschienen, die in 113 §§ die deutsche Literatur bis ins XVII. Jahrh. behandeln. Diese wurden von *Ernst Martin* mit Inhaltsangabe u. Register u. d. Titel : « Geschichte der deutschen Litteratur bis zum 30-jährigen Krieg » 1872 (Basel) aufgelegt ; hier die « Mystik des XIV. Jahrh. » (er vermeidet merkwürdigerweise den Ausdruck « deutsche Mystik ») S. 331 ff· Die zweite Aufl., wieder von Martin besorgt, bringt denselben Wortlaut, setzt aber die neuere Forschung von Preger u. Denifle in Klammern daneben. S. 423 ff.

[2] Abhandlung in « Altdeutsche Predigten u. Gebete aus Handschriften ». Basel 1876. Hrg. von *M. Rieger :* S. 291-446 (bis 376 z. größten Teil von Wackernagel selbst, von S. 376-439 nur von Rieger). Dieser hält gegen die neuere Forschung Preger-Denifle an Schmidts Theorie fest. S. 381 ff. — Was das Unternehmen an sich betrifft, fragt *Ant. Schönbach* mit Recht, « ob wohl die Zeit, eine Geschichte der altdeutschen Predigt zu schreiben, schon gekommen ist » und weist dabei hin, « wie bescheiden unsere Kenntnis von Eckard » noch seien (in der Rezension des Werks Zfdph 7. [1876] S. 468).

[3] II. Bd. « Geschichte der Waldenser u. verwandter Sekten ». Stuttgart 1847. S. 355-360.

[4] VI. Bd. (11. Teil des ganzen Werkes). Aus den hinterlassenen Papieren herausgegeben von *K. F. Th. Schneider.* Hamburg. Perthes, 1852. S. 728-790. Eckhart wirft auch er zu den Begharden. Er sieht in ihm einen mittleren schwärmerischen Geist.

[5] Hamburg. Agentur des Rauhen Hauses, 1853 (VII-159 S.). — Das Büchlein soll nach dem Literaturbericht in der « Germania » 17 (1872) S. 251 eine « neue unveränderte Auflage » erlebt haben. Sie wird hier « eine auf ernstlichen Studien beruhende Darstellung von Taulers u. der Gottesfreunde Leben und Wirken » genannt. Ich konnte das Editionsjahr (daselbst « o. j. » àngegeben) u. überhaupt diese Ausgabe nirgends ermitteln.

[6] Dieselbe unerquickliche Haltung nimmt Bähring in Schriften verwandten Inhalts ein ; so in « Gerhard Groot u. Florentius, die Stifter der Brüderschaft vom Gemeinsamen Leben. Lebensbilder aus der Gesch. d. innern Mission ». Heft 1. Hamburg. Agent. d. R. H. 1849 (XII-212 S.), u. « Thomas von Kempen, der Prediger der Nachfolge Christi ». Berlin. Herm. Schultze, 1849 (XII-392 S.). Neue Aufl. 1872.

Niveau Böhringer ab mit seinen Lebensbildern von Männern des mystischen Lebens aus jener Zeit im Werke : « Die Kirche Christi und ihre Zeugen, oder die Kirchengeschichte in Biographien. »[1] Nicht, daß er seinen protestantischen Standpunkt verleugnet und gewissen katholischen Einrichtungen kein Verständnis entgegenbringen kann. Aber er übersieht dieses Katholische gerade an den deutschen Mystikern wenigstens nicht und tut so, als ob in der Finsternis des Katholizismus plötzlich eine Insel beleuchtet von fast reinem « evangelischen » Glauben emporragte. — Was die historische Gestalt Taulers betrifft[2], folgt er Schmidts Resultaten. Doch vermag er es nicht als sicher erwiesen anzunehmen, daß der Laie, der große Gottesfreund, identisch sei mit Nikolaus von Basel ; denn ersterer trage einen reinen mystischen Charakter, wie er sich unter allen mystischen Schriftstellern jener Zeit findet und habe nichts an sich von den Sätzen Nikolaus' von Basel und Martins von Mainz, die verdammt worden sind. Wenn es aber doch der Fall wäre, meint Böhringer, « haben wir ... hier wieder einmal unwahrsten, unverständigsten, rohesten Ketzerverfolgungsfanatismus ».[3] Auch von der Ansicht Schmidts über die « waldensischen Gottesfreunde » und seiner Darstellung der Taulerschen Mystik weicht Böhringer in vielen Punkten beträchtlich ab.

Obgleich Böhringer Eckhart nicht zu den Mystikern rechnet, so sucht er doch das Verhältnis des « Patriarchen der deutschen Mystik », wie er ihn nennt[4], zu Tauler und Seuse zu verstehen. Denn er ist sich bewußt, daß dieser « alle speculativen Gedanken ... vor ihnen aufgestellt hat, aber in einer extrem-überschwenglich-zweideutigen Weise, die ans Pantheistische nicht bloß anstreift ».[5] Als « eminent speculative Natur », so meint er, « scheidet er sich von den eigentlichen Mystikern » ; « allerdings nicht ohne religiös-sittlich-praktischen Hintergrund. ... So steht Eckard zwischen den Mystikern und den freien Geistern, zu den Einen hingezogen durch seinen ernsten religiös-sittlichen Sinn, zu den andern durch die Energie seiner Speculation, doch ohne deren sittlichen Antinomismus, ohne ihre praktische Verwirrung, ohne ihre bestimmte und bewußte Opposition gegen die Kirche ».[6] So « haben einerseits die reinen Mystiker », d. h. Tauler, Suso usw. « die metaphysisch-

[1] II. Bd. Mittelalter. 3. Abteilung : « Die deutschen Mystiker des XIV. und XV. Jahrh. Johannes Tauler, Heinrich Suso, Johannes Rusbroek, Gerhart Groot, Florenzius Radevynzoon, Thomas von Kempen. » Zürich. Meyer u. Zeller, 1855 (XVI-844 S.) ; 1878 [2].

[2] S. 1-296. [3] S. 38 ; vgl. 54 f. [4] S. 292. [5] Ebenda. [6] S. 293 f.

speculativen Extreme Eckards ... vermieden, ... anderseits haben sie die letztern in bestimmt ethisch-praktischem Geiste fortgeleitet und ausgebildet ». [1]

Auch anderswo wurde Schmidts Forschung ohne jedes Bedenken benutzt und abgeschrieben. Sie findet sich, z. T. die weitern Publikationen Schmidts in der Gottesfreundfrage benutzend, in H. Ritters « Gesch. der Philosophie » (s. o. S. 61) ; in Rudelbachs « Christlichen Biographien » [2] ; in Lisco : « Die Heilslehre der Theologia deutsch » [3] ; in Schnaases : « Geschichte der bildenden Künste im Mittelalter » [4] ; in Hambergers Neudruck der Frankfurter Tauler-Ausgabe von 1826 [5] ; in Hammerichs : « St. Brigitta, die nordische Prophetin und Ordensstifterin » [6] ; in Lechlers : « Johann von Wickliff und die Vorgeschichte der Reformation ». [7]

Das sind alles protestantische Forscher, denen schon aus Mangel an Verständnis für das katholische Mittelalter die Irrtümer Schmidts nicht sofort als solche auffallen konnten. Aber dasselbe kritiklose Abschreiben begegnet auch in den wenigen Werken katholischer Gelehrter, die sich mit der deutschen Mystik gelegentlich abgeben. So in Denzingers « Vier Büchern von der religiösen Erkenntnis ». [8] Ebenso verfertigte Kerker den Tauler-Artikel für das Kirchenlexikon von Wetzer-Welte nach Schmidts Forschung, jedoch mit begründetem Zweifel an der Richtigkeit der Specklinschen Erzählung. [9] Auch Stöckl kopiert Schmidt getreulich für seine Taulerdarstellung in der « Geschichte

[1] Ebenda. — Es ist interessant und wurde hier auch schon angedeutet, wie Eckhart, trotzdem er anerkanntermaßen der « Patriarch, od. Erzvater der deutschen Mystik » ist, nicht als Mystiker behandelt wird. Man ist der Ansicht (u. auch hierin war Schmidt grundlegend, es ist aber selbst wieder Ausdruck der allgemein verbreiteten Anschauung jener Zeit), daß Mystik entweder Schwärmerei sei oder dann im besten Fall tiefe Frömmigkeit, verbunden mit religiös-sittlichem Wirken für den Mitmenschen. Daß in der Mystik auch das Spekulative eine hervorragende Rolle spiele, hat man nicht gesehen. Wenn dieses überhaupt vorhanden sei, so dürfe es nur untergeordnet vorkommen, sonst münde *Mystik* in *Pantheismus*. Und Eckhart war dafür ein schlagendes Beispiel. Eine Lösung aus diesen Widersprüchen u. Irrtümern war nicht möglich, so lange die Mystikforschung fast ausschließlich von theologisch ungenügend vorgebildeten Protestanten betrieben wurde.

[2] Lpzg. 1847. S. 356.

[3] Stuttgart 1857. S. 265 ff.

[4] IV. Bd. Düsseldorf 1861. S. 34 f.

[5] « Johann Taulers Predigten. » Frkft. a. M. 1864. Bd. I. S. VII.

[6] Übersetzt von *Michelsen*. Gotha 1872. S. 115.

[7] I. Bd. Lpzg. 1873. S. 154 f.

[8] Würzburg 1856. Bd. I. S. 330 f.

[9] 1. Aufl. (1853) X. S. 688.

der Philosophie des Mittelalters »[1], nur daß er, nach dem Beispiel Staudenmaiers, Tauler fast durchaus als einen Pantheisten ansieht, weil er « in die Fußstapfen Eckhardts eingetreten »[2] ist, und wir in der Taulerschen Mystik nur « eine Kopie der Eckhardtschen Mystik vor uns haben ».[3] Und daß er diese in ihrem Wesen pantheistisch wertet, habe ich gezeigt. Dieselbe Ansicht über Tauler und die deutsche Mystik überhaupt vertritt er im « Lehrbuch der Geschichte der Philosophie ».[4]

Nicht ganz überzeugt von der Identität des Gottesfreundes mit Nikolaus von Basel ist Jos. Bach im « Meister Eckhart ». Für ihn geht Schmidts Darlegung nur « bis zur größten Wahrscheinlichkeit, wenn auch nicht zur vollkommenen Sicherheit ».[5] Denn er ist zu sehr überzeugt, daß « bei den Gottesfreunden eine tiefe Begeisterung für die Kirche, ein inniges Festhalten an den Dogmen »[6] anzutreffen ist, als daß er Schmidts Hypothese ohne weiteres für richtig nehmen kann. Doch führt ihn sein Bedenken nicht auf die richtige Bahn. Er möchte eher der Inquisition eine grobe Verwechslung und Unkenntnis der Tendenzen Nikolaus' von Basel vorwerfen. Doch gegen die Meinung, daß die Gottesfreunde Waldenser, Begharden oder Freigeister gewesen seien, wendet er sich aufs bestimmteste.[7] Die Darstellung Taulers ist ziemlich knapp.[8] Er faßt ihn als den Praktiker der Eckhartschen Spekulation, und als solcher trat er « nach außen als Reformator auf ».[9]

Auch in England haben die aufsehenerregenden Entdeckungen Schmidts ein ziemlich lautes Echo gefunden. Henry Hart Milman (Dean of St. Paul's ; 1791–1868) behandelt Tauler in seinem Geschichtswerk : « The History of Latin Christianity down to the death of Pope Nicholas V. »[10] Er stellt Tauler als Kirchenreformer dar, Seite an Seite mit Wiklif, von den Waldensern beeinflußt.[11] Dieselbe Ansicht

[1] II. Bd. (resp. III.) S. 1120-1128.
[2] A. a. O. S. 1120.
[3] A. a. O. S. 1128.
[4] Mainz. Kirchheim, 1870. S. 500.
[5] Wien 1864. S. 156.
[6] A. a. O. S. 157.
[7] A. a. O. S. 156 f.
[8] A. a. O. S. 158-164.
[9] A. a. O. S. 160 (Specklin !).
[10] 1855. — Ich habe die nächsten Angaben über die einzelnen Werke aus *John Bernard Dalgairns*, The German mystics of the XIV. century. 1858.
[11] *Dalgairns* zitiert S. 7. « The old Dominican appears side by side with Wicliffe. Tauler ist represented as under the influence of Waldensians ; ,he is the most influential one of the many voices which appealed directly to God from

vertritt Robert Alfred Vaughan (1823–1857) in den « Hours with the mystics ». [1]

Dagegen erhebt die Übersetzerin Miss Susanna Winkworth (1820–1884) Einspruch. 1854 hatte diese gebildete Dame auf Anregen Chr. Karl Bunsens (1791–1860), mit dem sie persönlichen Verkehr pflegte, die Pfeiffersche Ausgabe der « Theologia deutsch » von 1851 ins Englische übersetzt. [2] Wieder von Bunsen angeregt, ist ihr « Life of Tauler » mit einer Auswahl von seinen Predigten entstanden, das 1857 erschien. [3] Mit Nachdruck wehrt sie sich gegen die Meinung, als wäre der Laie und darum auch Tauler ein heimlicher Waldenser gewesen : « this idea is not confirmed by more extended research ; on the contrary, the importance which he and his friends attached to the rites of the Church, to obedience to ecclesiastical superiors, the belief in transsubstantiation and purgatory, are quite inconsistent with it » usw. [4] Doch scheint sie sonst allen Irrtümern Schmidts, auch dem der Identifizierung des Laien mit Nikolaus von Basel, zu folgen. [5]

Eine ganz selbständige Stellung zu Tauler und den Gottesfreunden nimmt der Konvertit und Oratorianer John Bernard (vorher Dobree) Dalgairns (1818–1876) [6] ein in seiner schon genannten Schrift : « The

the Pope and the Hierarchy, which asserted a higher religion than that of the church, which tacitly, if not inferentially admitted the great wicliffite doctrine, that the bad pope, the bad bishop, the bad priest, was neither pope, bishop, nor priest‘. »

[1] 2 vols. 1856, 1860 [2], 1880 [3] ; I. Bd. [3] S. 214-307. Er sagt hier (wieder nach *Dalgairns*) S. 7 : « Tauler was unquestionably a protestant in spirit, genuine forerunner of the Reformation. » Der witzige Angriff gegen das Werk im Ganzen von Dalgairns will ich nicht unterlassen hier anzuführen : « He (Vaughan) has produced a shallow book on mystics in general, in which the subject is discussed in a series of conversations over port wine and walnuts, and occasionally in the drawing-room with a flirtation as an episode » (S. 7).

[2] « Theologia Germanica » mit einer « Preface » von Charles Kingsley. 1859 [3] u. seither öfters.

[3] Die Auswahl ist nach der Frankfurter Tauler-Ausg. 1826 ; s. o. S. 35.

[4] *Dalgairns*, S. 12. Winkworth vertritt hier die neuere Ansicht Schmidts ; s. u. S. 77 f.

[5] Dalgairns drückt sich nicht ganz klar aus. Er schätzt übrigens Miss Winkworth sehr hoch : « She everywhere exercises her own excellent judgment, and has managed to dispel with her clear intellect some of the mists, with which her German authorities had obscured the facts. » S. 8 ; ähnlich S. 15. Über sie vgl. den Artikel im « Dictionary of National Biographie » Bd. LXII. S. 195 f. Außerdem über ihre Beziehungen zum bekannten deutschen Gelehrten Chr. K. Bunsen. A. D. B. 3. S. 549.

[6] Er konvertierte am 29. Sept. 1845, einige Tage vor *Newman* (9. Okt.) durch denselben Priester, den Passionisten Pater *Domenico Pacelli*. — Im Verein mit

German mystics of the fourteenth Century ». [1] Der Titel ist irreführend ; denn die Schrift ist fast durchwegs eine Verteidigung der römisch-kirchlichen Rechtgläubigkeit Taulers, während die andern Mystiker nur vorübergehend behandelt werden. Bei dieser Apologie Taulers fällt in bezug auf die Identitätsfrage des Gottesfreunds aus dem Oberland und Nikolaus von Basel schon die entscheidende Lösung. Er sagt : « There is no reason for supposing that that friend of God was the disreputable Nicholas. The Professor (Schmidt) does *not even allege any proof* of it, except that Tauler's layman came from a distance of thirty miles to Strasburg, and Basle lies thirty miles from Strasburg. » [2] Und zudem kennt Dalgairns bereits die Notiz über den Gottesfreund in Petz' « Bibliotheca ascetica » [3], die auch für die deutsche Forschung der nächste Anstoß zur Verwerfung der Identität der beiden Gestalten sein wird. Dalgairns argumentiert daraus so : « If the layman had been so near being burned as a heretic, — denn ‚this was written later than the year 1400' — he would not have been praised in a book of such unexceptionable orthodoxy. » [4] Für Dalgairns ist also die *Nichtidentität,* wenn auch aus andern Gründen als für die spätern Forscher, zweifellos. Aber er geht nicht näher darauf ein, er erwähnt dies ganz nebenher. Denn die Hauptsache für ihn ist, daß der Laie, der Tauler beeinflußte, in keiner Weise häretisch war, und wenn er es später wurde, und man ihn darum als Ketzer verbrannte, fast fünfzig Jahre nach Taulers Tod, « it would matter indeed much to him, but nothing to Tauler, who knew and reverenced him when he was a good Catholic ». [5]

Auch darin ist diese Schrift dem Stand der Mystikforschung in Deutschland weit voraus, daß sie die Angaben über Tauler in S p e c k l i n s « Collectaneen » als erfunden, tendenziös — « Specklin must have attri-

andern gab er die « Catena aurea », einen Kommentar zu den Evangelien aus den Vätern, durch Thomas von Aquin zusammengestellt, heraus, wozu Newman das Vorwort schrieb (4 vols. Oxford 1841–1845). Zu Newmans Sammlung : « Lives of the English Saints » lieferte er einige Biographien, die z. T. auch ins Französische und Deutsche übersetzt wurden. — Zu erwähnen ist, weil in Beziehung mit der deutschen Literatur : « The spiritual Life of the First Six Centuries », das einer Übersetzung des Werkes der Gräfin Ida Hahn-Hahn : « Die Väter aus der Wüste » 1857 (= II. Bd. der « Bilder aus der Geschichte der Kirche »), « Lives of the Fathers of the Desert ». London 1867, vorangestellt ist.

[1] London 1858 (69 S.) ; wiedergedruckt in der « Dublin Review » 44 (1858).

[2] A. a. O. S. 17.

[3] T. VIII. p. 405.

[4] The Germ. mystics S. 17. Anm.

[5] A. a. O. S. 16.

buted the declamation of some Lutheran preacher to Tauler »[1] — ansieht, weil sie mit verschiedenen historischen Fakten in Widerspruch stehen. « *The story is a myth* »[2] schließt Dalgairns aus allem, und Denifle wird sagen : ein « *Lügengewebe* ».[3]

Für Dalgairns ist « the veritable position of Tauler in the history of Church » folgender : « he began to build up the edifice of mystical theology in the shape in which we now have it ».[4] Diesen Fehler begeht er hauptsächlich deswegen, weil er, wie schon gezeigt wurde, Eckharts Stellung in der deutschen Mystik ganz verkennt und diesen als Begharden ansieht (s. o. S. 62).

Diese englische Studie über die deutschen Mystiker steht einsam da. Ihre verblüffenden und doch so simplen Bemerkungen hat niemand aufgegriffen und weitergeführt. In dieser Hinsicht wäre also die ausführliche Behandlung, die sie hier erfahren hat, nicht gerechtfertigt. Doch verdient sie deswegen ihre Beachtung, weil sie ein *helles Licht auf die Mystik-Beschäftigungen deutscher Gelehrten wirft*. Sie erscheinen dadurch in ihrer ganz *unglaublichen Oberflächlichkeit*. Ihre unwissenschaftliche Manier, auf schwächster Grundlage luftige Kombinationen ohne jede historische Skrupel lustig darauflos zu konstruieren, wird offenbar. Und damit fällt zugleich ein Licht auf gewisse geistige Zustände jener Zeit. Es wurde gezeigt, daß an der Erneuerung der Mystikertexte im ersten Drittel des Jahrhunderts fast ausschließlich Katholiken beschäftigt waren. Es hing dies zusammen mit dem allseitigen Erwachen des deutschen Katholizismus. Als es aber galt, die Mystik und besonders die deutsche Mystik historisch und wissenschaftlich zu fassen, da griffen fast nur Protestanten zu, und die Katholiken nahmen die einseitigsten Anschauungen widerstandslos hin. Man macht hier dieselbe Beobachtung, wie auf andern Kulturgebieten, wo gleichfalls Arbeiten von Katholiken von größerer Bedeutung nur spärlich aufzuweisen sind.[5] Hier sowohl, wie sicher auch für die ganz laue

[1] A. a. O. S. 20 ; vgl. S. 18 ff.

[2] A. a. O. S. 21.

[3] « Die Bekehrung Taulers kritisch untersucht. » Quellen u. Forschungen 36 (1879) S. 54 ff. Denifle geht fast mit demselben Beweismaterial gegen Specklin vor wie Dalgairns.

[4] Germ. Mystics S. 62.

[5] Nur auf das Schicksal der *Ethnologie* u. *Prähistorie* will ich hinweisen, die zirka 1850 aufblühten u. im ganzen XIX. Jahrh. von den Ideen des herrschenden *Evolutionismus* geleitet wurden. Die Katholiken blieben der ganz falschen Methode u. den falschen Ergebnissen gegenüber *fast völlig in der Defensive*, bis dann seit

Anteilnahme des Katholizismus an der Mystikforschung, liegt einer der tiefsten Gründe in dem *bedrängten Verteidigungszustand,* in den dieser durch die idealistische Philosophie des XVIII. und XIX. Jahrhunderts gezwungen wurde. Die Anstrengung der katholischen Philosophen, eine Lösung, eine Versöhnung zwischen der letztern und der katholischen Theologie und Philosophie zu finden, ist gescheitert, nachdem die Unternehmungen Georg Hermes' und Anton Günthers von Rom aus zensuriert worden waren. [1] Sie verblieb — es möge erlaubt sein Karl Eschweilers « vorläufige Markierungen » zu gebrauchen — auf « *dem Weg der apologetischen Auseinandersetzung* ». [2] Interessant ist es, zu sehen, wie gerade Leute mit genauer Kenntnis der thomistischen Philosophie, wie K. Werner und besonders Stöckl, auch der deutschen Mystik gegenüber die Defensive ergreifen und gegen sie den einzig richtigen Standpunkt der Scholastik ausspielen, eben weil die herrschenden philosophischen Strömungen sie (die deutsche Mystik) als historische Vorwegnahme ihrer eigenen Ideen betrachtet hatten. Die Übereinstimmung der Mystik mit der Scholastik wurde im Zustand der « apologetischen Auseinandersetzung » nicht beachtet. Sofort anders wurde es, als sich die katholische Theologie wieder « *den Weg der dogmatischen Selbstbesinnung* » [3] erobert hatte.

Dalgairns' Schrift aber tritt einigermaßen füllend in die Lücke, die von den katholischen Vertretern der Wissenschaft in der beginnenden Mystikforschung offengelassen wurde, wenn auch einsam und unvermittelt und an und für sich bescheiden, so doch im Ganzen gesehen überraschend vorteilhaft. Und bedeutsam ist die Schrift auch deshalb, weil sie wiederum hinweist auf das *nahe Verhältnis der Mystik zum Katholizismus und zum wahren Christentum überhaupt.* Denn sie kommt ja gerade aus dem mächtig sich regenden Katholizismus in *England,* aus der Umgebung der gewaltigen Erscheinung des Kardinals Newman.

Anfang des XX. Jahrh. *P. Wilh. Schmidt* u. seine Schule mit streng historischer Methode das alte, falsche System stürzten u. wichte Erkenntnisse zutage förderten.

[1] Hermes (Bonn) am 26. Sept. 1835; Günther (Wien) am 8. Jan. 1857.

[2] *Karl Eschweiler,* Die zwei Wege der neueren Theologie. Georg Hermes-Matth. Jos. Scheeben. Filser. Augsb., 1926, S. 25.

[3] Ebd.

F. DER WEITERE VERLAUF DER TAULERFORSCHUNG UND DER GOTTESFREUNDFRAGE.

Gleich an das vorige Kapitel anschließend ist Tauler zu Ende zu führen. Da dieser schon ehedem aufs engste mit dem Gottesfreund zusammengebracht worden war, und Schmidts Entdeckungen Gestalt und Bedeutung des begnadeten Laien in ein ganz neues Licht gerückt hatten, müssen notwendig auch die Beschäftigungen mit dieser Gestalt dargelegt werden.

Bei diesen Arbeiten spielt die Hauptrolle Carl Schmidt, der in Straßburg gleichsam im Monopol über die einzig dort befindliche Gottesfreundliteratur verfügt. Und er macht davon ziemlich reichlichen literarischen Gebrauch. Daß dieser aber eigentlich kein wissenschaftlicher ist, sieht man schon aus der wiederholten Edition ein und desselben Textes. Es ist mehr ein gelegentliches, dilettantisches Herausgreifen aus einer beliebig und dennoch mit Aussicht auf Erfolg zu verwendenden Handschriftenmasse. Dieser Eindruck eines dilettantischen Arbeitens, sowie die völlige Unkenntnis und Verständnislosigkeit dem Katholizismus gegenüber müssen erklären, wie es möglich war, daß er auf seinen Hypothesen über die Gottesfreunde beharren konnte, wenn man nicht vorziehen will, bei ihm Mangel an wissenschaftlichem Können überhaupt anzunehmen.

Die erste Arbeit Schmidts, welche die in « Johann Tauler » vertretene Ansicht näher ausführt, ist das Buch : « *Die Gottesfreunde im XIV. Jahrhundert.* Historische Nachrichten und Urkunden. »[1] Eine wichtige Veränderung scheint indessen seine Theorie doch erhalten zu haben. Denn Gieseler hatte in der zweiten Auflage seines « Lehrbuchs der Kirchengeschichte »[2] sehr bestimmt dagegen Einspruch erhoben, in einem Teil der Gottesfreunde Waldenser zu sehen. Daraufhin läßt Schmidt seine frühere Unterscheidung von « kirchlichen » und « walden-

[1] In den « Beiträgen zu den theologischen Wissenschaften von Reuß u. Cunitz » 5. Bd. 1854. Jena. Mauke. Separat 1855 ebd. — Französisch behandelt er dasselbe Thema in : « Rulman Merswin, le fondateur de la maison de St. Jean de Strasbourg », in der « Revue d'Alsace », 7me année. Colmar 1856, p. 145 ff., 192 ff.

[2] II. Bd. 3. Abtl. (1849) S. 251.

sischen » Gottesfreunden fallen. Doch nun wird es fast noch schlimmer. Denn Schmidt formuliert so : « Die Gottesfreunde sind alle miteinander verbunden durch gemeinsame Lehre und Tendenz, die in ihren Extremen sich zwar von der Kirche entfernt, mit dem Waldenserthum aber nichts anderes gemein haben, als etwa die bei allen Sekten sich findende Klage über die Gebrechen der Geistlichkeit und die Sünden der Welt. » [1] Also eine Sekte bleibt der geheimnisvolle Gottesfreunde-Bund gleichwohl und übt dieselbe evangelisch-reformatorische Funktion aus, wie sie Schmidt bereits für Johann Tauler geschildert hat.

Im übrigen gibt die Schrift eine kurze Zusammenfassung aus der ihm vorliegenden Gottesfreundliteratur, das schwärmerische Gebaren, die Schicksale der Gottesfreunde bis zu ihrem Verschwinden und das vergebliche Suchen der Johanniter zu Straßburg nach deren Aufenthaltsort, nachdem Rulman Merswin, durch den alle Beziehungen mit dem geheimnisvollen Gottesfreund gegangen sind, 1382 gestorben ist. Natürlich erklärt das Schmidt als Vorsicht des Gottesfreunds, d. h. Nikolaus' von Basel, vor den ihm nachstellenden kirchlichen Inquisitoren. Trotzdem ist der Reformationseifrige den Häschern in die Hände geraten und hat mit seinen Freunden standhaft den Feuertod erlitten. [2]

Bald nachher behandelt Schmidt dasselbe Thema wieder in einer Studie : « *Nikolaus von Basel und die Gottesfreunde.* » [3] Gegenüber dem Vorhergehenden ist einzig neu die Vermutung, der Ort, wohin sich die Gottesfreunde in die Abgeschiedenheit zurückgezogen haben, sei Hergiswald, ein Wallfahrtsort am Abhange des Pilatus in der Nähe Luzerns. [4] Das zum Schlusse beigegebene Fragment aus des Nikolaus von Basel Buch « Von den zwei Mannen » [5] erkennt er später durch das

[1] A. a. O. S. 7 f.

[2] Als « Urkunden » veröffentlicht Schmidt aus dem « kleinen Memoriale » u. dem Briefbuch Merswins :

1. Stiftung d. Strßbg. Johanniterhauses durch Rulm. Mersw. u. die Gfre. (Auszüge ; Mem.) S. 34-54.
2. Rulm. Mersw., Buch von den 4 Jahren des anfangenden Lebens. (Briefb.) S. 54-76.
3. Des Gfrs. Nik. v. Basel Buch von den Fünf-Mannen. (Briefb.) S. 76-120.
4. Briefe d. Nik. v. Basel (13 Stücke mit einer Belehrung der Johanniter zum richtigen Verständnis der Schriften (Briefb.) S. 120-176.
5. Nachrichten über die Gfre. nach Mersw. Tod (Briefb.) S. 176-191.

[3] In der Erinnerungsschrift : « Basel im XIV. Jahrh. Geschichtliche Darstellungen zur 5. Säcularfeier des Erdbebens am S. Lucastage 1356 », hrg. von der Basler histor. Gesellsch. Basel 1856. S. 253-302.

[4] A. a. O. S. 269.

[5] A. a. O. S. 288-302.

wiedergefundene « große Memoriale », das Schmidt verloren glaubte, als das Buch « Von den zwei fünfzehnjährigen Knaben ».

Dieses « große Memoriale » des ehemaligen Johanniterhauses enthält sämtliche Schriften des Gottesfreunds vom Oberland. Daraus veranstaltet Schmidt seine große Publikation : « *Nikolaus von Basel. Leben und ausgewählte Schriften.* »[1] Auch hier legt Schmidt die im Wesentlichen bereits dreimal vernommene Erzählung der Geschichte der Gottesfreunde dar, nur daß er sie durch das neu gefundene Material in einigen Punkten erweitern kann. « Ohne allzugewagte Hypothesen », versucht er die historische Fixierung der Tatsachen. Und das sei einigermaßen leicht möglich, meint er, da « die Chronologie meist mit so viel Genauigkeit angegeben » sei (! ?).[2] Den bösen Gedanken, « es sei alles Erfindung gewesen, um andere zu täuschen », der Schmidt schon in den « Gottesfreunden »[3] aufgeblitzt war, wird hier sogleich im Hinblick auf den « hohen Ernst » der Erscheinung des Gottesfreundes « unbedingt abgewiesen ».[4] Gegenüber seiner frühern Forschung korrigiert er die « sichere Vermutung » des Aufenthaltes der Gottesfreunde in der Nähe Luzerns zur « bloß möglichen », kann den richtigen Ort der Verbrennung des Nikolaus von Basel, nämlich Wien (Wienna in pataviensi diocesi), angeben und sieht sich auf Grund des « großen Memorials » gezwungen, das Jahr des Zusammentreffens des Gottesfreundes mit Tauler 1346 (statt 1340) festzusetzen.[5]

Für das oberflächliche und wenig verantwortungsbewußte Arbeiten Schmidts ist es bezeichnend, daß er erst hier die Gründe seiner Identifizierung des Gottesfreunds vom Oberland mit Nikolaus von Basel in bestimmter Form darlegt. Und zwar so : die Sentenzen der Kölner Inquisition von 1393 gegen Martin von Mainz werfen diesem vor, daß er sich seinem Meister Nikolaus von Basel von Grund aus unterworfen habe (te funditus submisisti). Dasselbe verlangte auch der Gottesfreund von seinen Genossen. Was sonst noch Martin als Folgerungen dieser völligen Unterwerfung vorgehalten wird, paßt z. T. auch auf das Benehmen des Gottesfreundes, wenn nicht, so zögert Schmidt nicht, anzunehmen, die Beschuldigungen seien die Folge der Gehässigkeit der Inquisitoren. Also Grund genug zur genannten Identifizierung der

[1] Wien. Braumüller, 1866 (XV-342 S.).
[2] A. a. O. S. XIII.
[3] A. a. O. S. 14 f.
[4] A. a. O. S. 54.
[5] A. a. O. S. 13. Siehe Anm. 7. S. 72.

beiden Personen! Dazu kommt noch die Angabe Niders. Auch diese wird nach Gutdünken zugestutzt. Wenn Nider Nikolaus einen Begharden nennt, so sei diese Behauptung unzuverlässig; er habe sie wohl aus dem Munde von Konzilsteilnehmern, und sie sei daraus zu verstehen, weil eben die Gottesfreunde wegen ihrer Geheimtuerei nicht genügend bekannt waren. Auch die schon erwähnte «ungenaue» Datierung der Verbrennung des Ketzers kurz vor («paulo ante») dem Konzil von Pisa, was für Schmidts Hypothese nicht gut passen würde, erklärt er so, «daß es für Nider ... wenig Interesse haben konnte, dem Todesjahr eines Ketzers nachzuforschen». [1] Das ist das merkwürdige Verfahren einer ernst sein wollenden Geschichtsforschung, die «gewagte Hypothesen» vermeidet! [2]

Drei Jahre nachdem Schmidt im festen Glauben an die Richtigkeit seiner Behauptungen dem «Nikolaus von Basel» eine Biographie gewidmet und einen ansehnlichen Umfang seiner Schriften an die Öffentlichkeit gebracht hatte, wurde die Hypothese der Identität der fraglichen Persönlichkeiten von Wilh. Preger stark erschüttert. Es ist hier am Platze, gleich bei der ersten Begegnung mit diesem wichtigen, aber in bezug auf Erfolg so unglücklichen Forscher der deutschen Mystik dessen Stellung im Ganzen der Mystikforschung des XIX. Jahrhunderts festzusetzen.

W. Preger (1827–1896), der am wiedererwachenden religiösen

[1] A. a. O. S. 75. Anm. 29, auf S. 49 bezüglich; u. S. XIV.

[2] Die hier mitgeteilten Dokumente sind:

1. Von den zwei 15-jährigen Knaben. S. 79-101. («Basel im XIV. Jahrh.», unter falschem Titel.)

2. Das Buch von den 5 Mannen. S. 102-138. («Gottesfreunde», S. 76-120.)

3. Der gefangene Ritter. S. 139-186.

4. Sendschreiben an die Christenheit. S. 187-201. (Schon 2 mal ed.: Straßburg 1840, u. «Joh. Tauler», S. 220-233.)

5. Ermahnung u. Gebet während der großen Seuchen 1350 u. 1381: «Die Tovele», S. 202-204.

6. Das Buch von den 2 Mannen. (Des Gfr. 5 Jahre des anfangenden Lebens im 1. Kap.) S. 205-277.

7. 21 Briefe. S. 278-343. (Z. T. schon in den «Gottesfreunden», S. 120-176.)

Außerdem gibt er S. 58-70 «histor. Zeugnisse», die mit Ausnahme des letzten schon vorher von ihm publiziert worden waren: 1. Notizen d. Nik. von Laufen über die Gfr. («Gottesfreunde», S. 176-191); 2. Sentenzen gegen Martin v. Mainz («Joh. Tauler», S. 237-240); 3. Auszug aus Niders «Formicarius» («Joh. Tauler», S. 205 f. Anm.); 4. Notiz des Barfüßers Claus von Blovelden über die Steiger von Winterthur.

Leben der protestantischen Minderheit Bayerns regen Anteil nahm [1], wurde vor allem durch den Theosophen Julius Hamberger (1801–1885), unter dessen Einfluß er stand, auf das Studium der Mystik gelenkt. — Dieser selbst fußt auf Franz v. Baader, mit dem er z. B. die hohe Verehrung für Jakob Böhme teilt. Auch den Swedenborgianern Württembergs, besonders Oetinger, stand er nahe. Neben seinen Neudrucken der Frankfurter Tauler-Ausgabe von 1826 (1864 und 1872), ist auch seine umfangreiche Sammlung: « Stimmen aus dem Heiligtum der christlichen Mystik » [2] die Frucht seiner Beschäftigung mit der Mystik. — Pregers Arbeiten auf dem Gebiete der deutschen Mystik charakterisiert überall seine protestantische Brille, wodurch er die katholische Mystik und ihre Vertreter ansieht, eine unleugbar einseitige, untolerante Parteilichkeit, gänzliches Fehlen der Kenntnisse der mittelalterlichen scholastischen Philosophie und der Lehre der katholischen Kirche. Die wichtigsten Punkte der von Denifle aufgestellten Forderungen an den Mystikforscher gehen ihm also ab. Allerdings muß man bei ihm die Gabe für scharfsinnige Beobachtungen vollauf anerkennen. Die Arbeiten, wo er diese Gabe zur Erfassung historischer Tatsachen anwandte, sind durchaus wertvoll. Er fand reichhaltige Beziehungen und Ähnlichkeiten, die ihn auf neue Spuren führten. Er hatte aber hier wieder den Fehler, ohne vorher die Richtigkeit der Wegweiser zu untersuchen, blindlings den Ahnungen und Vermutungen, die reichlich aus seiner Voreingenommenheit flossen, zu folgen, wobei er dann den zweifelhaften Ausgangspunkt vergaß und das Resultat hartnäckig gegen jeden Gegenbeweis verteidigte. Er bildet den *Höhepunkt* der von Schmidt eingeleiteten «*protestantischen*» *Mystikforschung* — bezeichnend daß sein dritter Band der « Geschichte der deutschen Mystik » Schmidt gewidmet ist — und auch wirklich einen Abschluß, indem seine genannte Geschichte den Vor-Denifleschen Stand der Mystikforschung zusammenfaßt. Allerdings ist nur wenig davon beieinander geblieben, an dessen Stelle ist aber auch ebenso wenig positiv und definitiv Gesichertes getreten. Solange dieses im großen Umfange noch nicht geleistet ist, steht — leider, leider — Pregers Werk immer noch als die positive « Geschichte der deutschen Mystik » da.

[1] Vgl. *Gottfr. Thomasius*, Das Wiedererwachen des evangelischen Lebens in der lutherischen Kirche Bayerns. Erlangen 1867; Artikel in der A. D. B. von Viktor Mickels. 53. S. 107 ff. u. R. E.³ 16. S. 1 ff. (Caspari).

[2] Mit dem vollen Titel: « Für Freunde des innern Lebens u. der tieferen Erkenntnis der göttlichen Dinge gesammelt u. hrg. » 2 Teile. Stuttgart 1856–57.

Nachdem sich Preger schon durch frühere Studien besonders über Eckhart in das Gebiet der deutschen Mystik eingeführt hatte, veröffentlichte er 1869 seine vielversprechenden « *Vorarbeiten zu einer Geschichte der deutschen Mystik* im XIII. und XIV. Jahrhundert »[1], wohl die gründlichste und wertvollste Leistung Pregers auf diesem Gebiet, wo sein kritischer Scharfsinn voll in Erscheinung tritt.

Für Tauler führt er die schon von Ed. Böhmer in Giesebrechts « Damaris »[2] vorgetragene und bewiesene Ansicht zur völligen (scheinbar!) Evidenz, daß Tauler 1350 vom Gottesfreund vom Oberland « bekehrt » wurde, und daß demnach seine Zurückgezogenheit bis zum Jahre 1352 dauert.[3] Bei der Untersuchung über den « Gottesfreund im Oberland »[4] kann Preger auf Grund eines historischen Dokuments gegen Schmidt den Nachweis liefern, daß *Nikolaus von Basel nicht der Gottesfreund* vom Oberland sein kann. Preger kennt nämlich die bereits erwähnte Notiz über den Gottesfreund in Petz' « Bibliotheca ascetica » in der Lebensbeschreibung der *Margaretha von Kentzingen.* Da es hier heißt, daß der Gottesfreund viel über hundert Jahre alt wurde, und Preger an Hand der Gottesfreundschriften dessen Geburtsjahr ins Jahr 1317 setzte, kann er unmöglich identisch sein mit Nikolaus von Basel, der vor 1409 verbrannt worden ist. Zudem schließt Preger aus dem nämlichen Dokument, daß sich die Gottesfreunde nicht in die Schweiz, sondern in die Vogesen zurückgezogen hätten.

1875 bringt Denifle die Angelegenheit zur letzten klaren Entscheidung. Man freut sich ordentlich, bei den Arbeiten dieses hervorragenden Dominikaners anzugelangen. Man fühlt gleich bei seiner ersten Schrift, daß er die Eigenschaften besitzt, um auf dem ganzen Gebiete der deutschen Mystikforschung mit althergebrachten und durch neuere oberflächliche Forschung noch vermehrten Irrtümern gründlich aufzuräumen und zugleich für die neue Epoche der Forschung auf diesem Gebiet bestimmte richtunggebende Linien zu ziehen. Was sämtliche Werke Denifles so vorzüglich charakterisiert, das ist sein unbedingtes Festhalten an den sicher und quellenmäßig überlieferten Tatsachen. Er ist vor allem Quellenforscher. Und wo der Hauptton

[1] Zs. f. hist. Theol. 39 (1869) S. 3-145.

[2] 1865. « Nikolaus von Basel u. Tauler », S. 148 ff. *Ed. Böhmer* übersetzt hier « Taulers Bekehrung » nach Münchner Hss. ins neuhochdeutsche ; offenbar war diese Arbeit Schmidt unbekannt, da er nicht zu ihrem Resultate Stellung nahm.

[3] A. a. O. « Johann Tauler », S. 109-119.

[4] A. a. O. S. 137-145.

in seinen Publikationen auf der Quellenforschung liegt, hat er mit seiner kaum mehr erreichten Kenntnis mittelalterlicher Urkunden für alle Zeiten bleibende Verdienste erworben. Gerade bei seinen Mystik-Arbeiten trifft dies in großem Maße zu. Vor seinem Wissen mußten die luftigen Gebilde Schmidtscher Konstruktionen einstürzen.

Noch ein anderes Moment hat ihn auf diesem Gebiet zu seinen Ergebnissen gebracht. Er hat es selbst die « *Anwendung der aristotelisch-scholastischen Methode* auf die *Geschichte* » genannt.[1] Heinrich Seuse Denifle (1844–1905) ist 1861, im Todesjahr des großen Lacordaire, der dem Orden des hl. Dominikus nicht nur in Frankreich wieder Eingang verschafft, sondern den ganzen Orden mächtig gefördert hat, in Graz ins Noviziat der Predigermönche eingetreten. Im selben Jahr erschien auch, — ich will nicht unterlassen, das Faktum hier in Beziehung zu setzen — das erste Hauptwerk Scheebens : « Natur und Gnade, Versuch einer systematischen und wissenschaftlichen Darstellung der natürlichen und übernatürlichen Lebensordnung. » Denifles Studienzeit fällt also gerade in die Zeit, wo die katholische Theologie sich wieder auf « den Weg der Selbstbesinnung » begibt, wo die *Neuscholastik* durch Kleutgen und besonders Scheeben bereits einen Höhepunkt erreicht. Denifle hat sich denn auch eindringlich mit Aristoteles und der Philosophie seines Ordens, der thomistischen Scholastik, abgegeben. Von hier aus stieß er auf die deutsche Mystik, nicht als ihren Gegensatz, sondern als eine besondere Form, Erscheinung der Scholastik. Daß er sich zu jener besonders hingezogen fühlte, zeigt seine Wahl des Namens bei seiner Einkleidung : Heinrich Seuse. Durch Denifle[2] nun wird die neu gewonnene Selbständigkeit der katholischen Philosophie und Theologie auch für die Erforschung der deutschen Mystik fruchtbar. Hier ist endlich die Möglichkeit des historischen und systematischen Verstehens dieser lang und ergebnislos behandelten Erscheinung, der deutschen Mystik, gegeben.

Die Frucht der frühen Beschäftigung Denifles mit den deutschen Mystikern ist sein erfolgreiches Erbauungsbuch : « *Das geistliche Leben.*

[1] « Luther u. Lutherthum », 1904. I. Bd. S. 829. Anm. 1.

[2] Die besten Schriften über den Gelehrten geben : *M. Grabmann*, P. H. Denifle O. P. Eine Würdigung seiner Forscherarbeit. Mainz 1905. (62 S.) ; *Herm. Grauert* zuerst im Histor. Jahrb. d. Görresgesellsch. 26 (1905) S. 959-1018, u. erweitert (z. T. nach Grabmann) separat : P. H. Denifle O. P. Ein Wort zum Gedächtnis u. Frieden. Ein Beitr. auch zum Lutherstreit (m. Büste). Frbg. i. B. 1906 (66 S.) ; *R. Martin* O. P., Heinr. Seuse Denifle en de duitsche christelijk mystieck. De Katholieck, 1907, S. 271-285.

Eine Blumenlese aus den deutschen Mystikern des XIV. Jahrhunderts. »[1] Wie gründlich sich Denifle bereits in den Stoff eingearbeitet hatte, zeigen die noch der dritten Auflage beigefügten Quellenangaben. Das Buch hat den Reichtum und die Schönheit der Gedanken der deutschen Mystik weiten Volkskreisen in ausgewählter Form vermittelt.

Schon hier kündigt sich die künftige Reinigungsarbeit Denifles an. Er verspricht nämlich, die « fremdartige Form » der Mystiker des XIV. Jahrhunderts, worunter « Viele ... *neue*, den frühern Jahrhunderten unbekannte und von ihnen abweichende Ideen finden zu müssen glaubten », in einer Abhandlung eigens zu untersuchen.[2] Wenn das auch nicht in der beabsichtigten Form geschah, die Erfüllung an sich ist er nicht schuldig geblieben. Sonst tritt er allerdings der vorausgegangenen Forschung noch nicht mit dem bekannten polemischen Ton, den alle seine Mystikstudien aufweisen, entgegen. So nimmt er Nikolaus von Basel als den Gottesfreund vom Oberland an, obschon er Pregers diesbezügliche Entgegnung notiert.[3]

Aber schon beim ersten Eingreifen in die Forschung läßt sich Denifles kräftige Sprache vernehmen. Seine « kritische Studie » : « *Der Gottesfreund vom Oberland und Nikolaus von Basel* »[4] geht mit aller Schärfe gegen die bisherigen Leistungen und die verfehlten Ansichten über Mystik vor. Sie führt, Pregers These stützend, den ersten lösenden Hieb aus gegen den durch die Hypothesen Schmidts noch mehr verwickelten Wirrwarr in der Gottesfreundfrage. Von da ab folgt Schlag auf Schlag. Fast novellenartig, spannend vollzieht sich die Klärung. Doch nur weil Denifle mit peinlichster Exaktheit einzig auf dem Boden der sichern Tatsachen bleibt, kommt er zu den großartigen Ergebnissen.

[1] Graz. Moser, 1873. 1879 [2], 1880 [3], 1894 [4], 1904 [5], 1908 [6], 1928 [8]. In franz. Übers. : « La vie spirituelle. Choix des pensées extraites des mystiques allem. au XIVme siècle. » Trd. littérale d'après la 4me éd. 2 vols. Troyes, 1897. Erschien auch spanisch, italienisch, tschechisch und kroabisch.

[2] Dies sollte in einer Abhandlung u. d. T. : « Mystici, qui in Germania saec. XIV. floruerunt, relati ad Scolasticos saeculi XIII. praecipue ad D. Thomam » anläßlich der sechsten Jahrhundertfeier des hl. Thomas (1874) « wahrscheinlich » in Rom erscheinen. A. a. O. 1. Aufl. S. IV. — Diesen Gedanken hat D. noch 1875 : H. p. Bl. 75. S. 17 u. 903.

[3] A. a. O. S. XX. Er schreibt bei der Erklärung der Randbemerkungen f. d. Quellenangaben : « Nikolaus von Basel, Laie, genannt der Gottesfreund vom Oberlande, welcher auf Tauler einen so mächtigen Einfluß übte, geb. 1317, gest. nach 1417 » (Preger !). Doch wird bezeichnenderweise sehr wenig aus seinen Schriften verwendet (S. 14, 15, 50, 51, 102, 103, 172, 199, 397), das meiste entnimmt er Tauler u. Seuse.

[4] H. p. Bl. 75 (1875) S. 17-38 ; 93-122 ; 245-266 ; 340-354.

Darauf schreitet er, ringt sich durch den seit Jahrhunderten angesammelten Nebel und gelangt mit logischer Richtigkeit zu einem Schlußpunkt, nicht weniger aufsehenerregend als eine plötzlich aufgedeckte raffinierte Betrugsaffäre der an diesem Übel so gesegneten damaligen Zeit.

Durch Karl Joh. Greith (s. u. S. 98 f.), den persönlichen Freund Denifles, der ihn zuerst zur Blumenlese « Das Geistliche Leben » aufgemuntert hatte [1], und dem ihre erste Auflage gewidmet ist, kommt Denifle zum deutschen Original des von Petz lateinisch mitgeteilten Lebens der Margaretha von Kentzingen. [2] Daraus kann Denifle mit Sicherheit entnehmen, daß der Gottesfreund noch 1420 am Leben war, also nicht Nikolaus von Basel sein kann. Bei Preger war der Beweis nur hypothetisch, nicht stringent. Er stimmt nur, wenn seine Berechnung, der Gottesfreund sei 1317 geboren, richtig ist. Das sichere Datum des Zusammentreffens des Gottesfreundes mit Margaretha von Kentzingen wußte er nämlich aus Petz nicht.

Wichtiger als dieser Teil, wo Denifle Schmidts Hypothese aus äußern Gründen mit (scheinbar) voller Evidenz als unmöglich beweist, ist der zweite Teil seiner Studie. Es sei nämlich gleich hier gesagt, damit dieses Argument den Verlauf unserer Betrachtung nicht störe, die historische Stütze der Preger-Denifleschen Beweisführung ist unhaltbar, da der Verfasser der Vita, Joh. Meyer, auf Grund der Kenntnis der Gottesfreundliteratur die Episode mit dem Gottesfreund willkürlich eingeschoben hat, für den Gottesfreund selbst darum nichts beweisen kann. [3]

Dieser zweite Teil geht « aus innern Gründen » gegen die Identitäts-These vor. « Nur dadurch, sagt Denifle, daß die Forscher schon von vornherein für die Identität eingenommen gewesen waren » [4], konnte

[1] Siehe Vorw. der 4. Aufl. dieses Buches S. VIII ; vgl. *Tremp*, Bischof Greith als Mystiker. Im « Compte-rendu du IVme Congrès scientif. et internat. des Cath. à Fribourg », 1897. V. Sect. S. 257 ; od. *Grabmann*, P. H. Denifle, S. 7.

[2] In der von *Greith* in seinem Buch : Die dt. Mystik im Predigerorden. Frbg. Herder, 1861. S. 16 u. 18 erwähnten Handschr. im Privatbesitz des Bischofs selbst : « Dz bůch der reformacio der clôster prediger ordens », das im 5. Teil, cap. 11-14 die genannte Biogr. enthält. Die Hs. stammt vom Dominikaner Joh. Meyer. (1422–1485 ; vgl. *Preger*, Gesch. d. dt. Mystik, II. S. 251 ff. ; III. S. 401, u. *J. König*, Die Chronik der Anna von Munzingen. Frbg. 1880. S. 3 u. 66 ff.) Die lat. Fassung bei Petz verfertigte gegen Ende des XVI. Jahrh. der Kartäuser Matthias Thanner.

[3] Siehe *Denifle*, Zfda. 24 (1880) S. 470.

[4] S. 93. — Wie Denifle in der Zfda. 19 (1876) S. 479, Anm. 1 bemerkt, war *Döllinger* in München, nach dem Bericht eines seiner Schüler, schon vor 12 Jahren (also 1864) für die Nichtidentität.

ihnen die Grundverschiedenheit der Lehren und Anschauungen der beiden entgegen : der eine in all seinem Tun und Handeln durchaus Katholik und der Kirche nirgends widersprechend, der andere aber trotz allen Marktens ein Ketzer schlimmster Art. Mit aller Schärfe zeichnet Denifle bei den bisherigen Forschern die unverzeihliche Unkonsequenz und die Sucht zu Kombinationen.

Dieser Beweisführung konnte niemand mehr etwas anhaben. Doch Schmidt gab « sein lang gehegtes und lang gepflegtes Schoßkind », wie Denifle es nennt, noch nicht preis. Er veröffentlicht noch im gleichen Jahr : « *Nicolaus von Basel.* Bericht von der Bekehrung Taulers »[1], wobei er Preger-Denifle gar nicht berührt. Verärgert über dieses Benehmen ediert darauf Denifle « *Das Leben der Margaretha von Kentzingen* », wobei er die (vermeintlichen) Beweispunkte aufs Neue hervorhebt.[2]

Die nächste Veröffentlichung Denifles ist ein wichtiger Schritt in der Taulerforschung. « *Das Buch von geistlicher Armuth*, bisher bekannt als Johann Taulers Nachfolgung des armen Lebens Christi »[3], wird durch eine schlagende Beweisführung Tauler abgesprochen. Denifle erkennt, daß der Text, wie er seit D. Sudermann durch die Drucke bekannt war, mit den Handschriften verglichen, äußerst mangelhaft ist. Er ist der erste, welcher das Buch, das Sudermann in seinem ersten Druck von 1621 Tauler zugeschrieben hatte, mit den Predigten vergleicht, um die Berechtigung der Sudermannschen Handlungsweise zu prüfen. Sein Urteil fällt so aus : « Die Lehre und der Stil des Buches von geistlicher Armuth sind in solchem Maße mit den anerkannt ächten Predigten Taulers im Widerspruche ..., daß das Buch jeden andern eher zum Verfasser hat, als den Verfasser der Taulerschen Predigten. »[4] Den ausführlichen Beweis für diesen « eine mehr als zweihundertjährige Tradition angreifenden » Satz bleibt Denifle nicht schuldig.[5] Zuletzt vermutet er, daß der Verfasser « ein modernisierter Anhänger der Fraticellen »[6] sei, besonders deshalb, weil, wie bei jenen so auch hier, zur wahren Vollkommenheit nicht bloß die innere, sondern auch die äußere Armut verlangt, ja in ihr gar die Vollkommenheit selbst gesehen wird.[7]

[1] Strßbg. Schmidts Univ. Buchhdlg. 1875.
[2] Zfda. 19. S. 478-491 (Text S. 481-486).
[3] « Unter Zugrundelegung der ältesten bis jetzt bekannten Hss. zum ersten Male vollst. hrg. » München. Huttler, 1877.
[4] A. a. O. S. IX. [5] A. a. O. S. XII-LI.
[6] A. a. O. S. LI. [7] S. LI ; vgl. XIII.

Die Vermutung greift Albrecht Ritschl auf und glaubt, in der « Untersuchung des Buches von geistlicher Armuth »[1] darin die skotistische Lehre, also die Lehre des Franziskanerordens, nämlich die Bevorzugung der voluntaristischen Geisteskräfte vor den intellektuellen, aufzeigen zu können. Damit sei der Beweis, daß das Buch nicht Tauler, den Dominikaner, zum Verfasser haben könne, stringenter und bündiger zu führen, als mit Denifles Verfahren. Mit Recht hat sich dieser letztere kurz aber scharf gegen das eigenartige Benehmen Ritschls gewendet[2], der fast den Anschein zu erwecken sucht, als würde ihm letztlich die Entdeckung Denifles zuzuschreiben sein, während sein Nachweis in Wirklichkeit auf einem « a priori » gefaßten Urteil beruht und darum gezwungen und ungültig ist.

Wenn durch diese Arbeit Denifles, die von der Fachwissenschaft sogleich begeistert angenommen wurde[3], die bisherigen Darstellungen der Lehre Taulers, denen außer den Predigten stets das Buch von geistlicher Armut zugrunde lag (s. o. S. 64), als unzutreffend erwiesen sind, so vernichtet die nächste Untersuchung Denifles das historische Bild Taulers, wie es gang und gäbe geworden war, vollständig.

Es ist die Schrift : « *Taulers Bekehrung kritisch untersucht* », die Anfangs 1879 erschien.[4] Hier holt Denifle zugleich zum zweiten Schlag in der Lösung der Gottesfreundfrage aus. Man kann bereits hier deutlich beobachten, wie alles ins Wanken gerät. Schon in der Einleitung zum « Buch der geistlichen Armuth » hat er an der Echtheit des Meisterbuches gezweifelt.[5] Hier ist er vollkommen davon überzeugt. In ungemein klarer, spannender und dennoch streng wissenschaftlicher Darlegung beweist er, daß der *Meister der Historie* und *Tauler verschiedene Personen* sein müssen. Denn 1. « Tauler war nicht Meister » (= magister) (S. 5-12) ; 2. « Die zweijährige Zurückgezogenheit paßt zu keinem Lebensabschnitte Taulers » (S. 12-32) ; 3. Meister und Tauler sterben nicht am selben Ort (S. 32-35) ; 4. es herrschen die größten Verschiedenheiten sowohl im Inhalt (S. 35-80, wobei er zugleich S. 54 ff. *Specklins* Erzählung als « *Lügengewebe* » hinstellt und dadurch dessen bisherige

[1] « Zeitschr. f. Kirchengesch. » 1880. S. 337-359.

[2] Zfda. 25 (NF 13 ; 1881) S. 122.

[3] Vgl. die Rez. *Ant. Schönbachs* im Afda. IV. (1878) S. 373 f., wo er zugleich eine treffende Charakteristik von Denifles Befähigung für die deutsche Mystikforschung gibt u. die Hoffnungen formuliert, wozu diese berechtigt.

[4] « Quellen u. Forschungen zur Sprach- u. Kulturgesch. d. germ. Völker » v. Ten Brink, E. Martin u. W. Scherer, Nr. 36. Strßbg. Trübner, 1879.

[5] A. a. O. S. x.

Verwendung für die Darstellung Taulers als gänzlich unbrauchbar beweist) als auch im Stil (S. 80-96) in den Predigten des Meisters und Taulers ; 5. es läßt sich an Hand von Manuskripten nachweisen, wie allmählich die falsche Annahme auf Grund bloßer Vermutungen sich entwickelte und zuletzt allgemein durchsetzte, daß der im Meisterbuch unbenannte Meister mit Tauler zu identifizieren sei (S. 97-109).

Dann fragt Denifle im zweiten Teil nach dem wirklichen Meister. Damit bereitet er seine weiteren Forschungen vor. Er stellt nämlich die merkwürdige Ähnlichkeit in den Schriften des Gottesfreundes vom Oberland, Rulman Merswin, und den Predigten des Meisterbuches (also des Meisters) gerade in den charakteristischen Merkmalen des Stoffes, der Gedanken und des Stiles fest (S. 113-124). Man ist mit Denifle sofort einverstanden, den Meister in einem der beiden selbst oder in einem Gottesfreund ihrer Umgebung zu suchen oder gar zu fragen, « *ob wir hier zwar zwei Personen, aber nur einen Autor haben* » (S. 124). Das *Meisterbuch* selbst stellt er hin als « tendenziöse Erfindung » « gegen die pharisäischen Lehrer jener Zeit » (S. 124-126) zur « Erhebung des ungelehrten aber begnadeten Laientums » diesen gegenüber (S. 126-136). Dasselbe Urteil spricht Denifle auch über die gesamte Gottesfreund- und Merswinliteratur, da sie, wie er bewiesen hat, wesentlich voneinander nicht verschieden sind.

Diese beiden Arbeiten haben das Bild Taulers, wie es durch die Jahrhunderte ging, von Grund auf zerstört. « Die Nachfolgung des armen Lebens Christi », bisher als Taulers vorzüglichstes Werk geschätzt, hat Denifle Tauler unwiderleglich abgesprochen. « Die Historie des Doktor Tauleri », seit 400 Jahren neben dem etwas spätern Bericht Specklins die einzigen ausführlichen Quellen über historische Tatsachen in Taulers Leben, wurden als unhaltbar dargetan, so daß, wie Denifle sagt, « wir von seinen Lebensumständen nahezu nichts mehr wissen » (S. 112) und « unsere ganze Anschauung von Taulers Lebensgang eine andere, neue werden muß » (S. 111).

Einen interessanten Fall, der zeigt, wie für den Gottesfreund durch das Einsetzen einer ernsten kritischen Forschung die Lage, wie man sagt « brenzlig » wurde, bietet die Rezension der « Bekehrung Taulers » [1] von Philipp Strauch, dem seit Jahrzehnten unermüdlichen und hochverdienten Forscher auf dem Gebiete der deutschen Mystik. Strauch bemüht sich in dieser begeisterten Besprechung der Denifleschen

[1] Afda. VI. (1880) S. 203-215 ; 300.

Arbeit, des Gottesfreundes Wohnort festzustellen. Eigentümlichkeiten des Dialekts weisen ihn in die Gegenden St. Gallens. [1] — Auf die kühne Äußerung Denifles hin, man könne eigentlich nur einen Autor für die Gottesfreundschriften annehmen, « bin ich », sagt Strauch, « die Schriften des Gottesfreundes und Rulman Merswins wiederholt durchgegangen und gestehe, je mehr ich mich in sie eingelesen, um so mehr wuchs die Zahl der Fragezeichen, ja mir kam sogar der Gedanke, daß hier eine *absichtliche Mystifikation* vorliege, und die dem Gottesfreund im Oberland zugeschriebenen Schriften gleichfalls von Merswin herrühren (!). Dennoch verbietet es sich bei letzter Erwägung, so weit zu gehen, und wir werden *zwei Autoren behalten müssen* (!). Das Gleichartige ihrer Schriften ist Folge einer Beeinflussung, die nicht groß genug gedacht werden kann ». [2] Den letzten Schritt wagt Strauch nicht zu machen. Denifle hatte ihn zur selben Zeit, wo Strauch das schrieb, getan. [3] Und sein kritisches Können führt ihn zum Ziel.

Nicht überall aber fanden die Resultate « der kritischen Untersuchung der Bekehrung Taulers » Zustimmung. So bei Auguste Jundt (1848–1890) [4], der bereits mehrere Arbeiten über die deutsche mittelalterliche Mystik geschrieben hatte. Ihm kam jedenfalls das Erscheinen der Untersuchung Denifles sehr ungelegen. Denn eben hatte er sein umfangreiches Werk : « *Les amis de Dieu au XIV*^me^ *siècle* » [5] im Druck.

[1] S. 205 ff. [2] S. 211.

[3] Strauchs Rez. datiert vom 11. Jan. 1880 ; Denifles erster Gfr.-Art. : Dez. 1879.

[4] Aus Straßburg, wo er am protestantischen Seminar eine zeitlang dozierte, später als Theologieprof. in Paris. Nachrichten über seine Publikationen findet man in der « Grande Encyclopédie », 21. S. 298. Er ist offenbar ein Schüler C. Schmidts.

[5] Paris. Libr. Sandoz et Fischbacher, 1879 (442 S.). — Der Inhalt des Buches ist folgender : I. Avant-propos. (S. 1-7). Gesch. d. Gfr.-frage.

II. Introduction litt. (S. 8-31). Verzeichnis der publiz. u. nicht publiz. Gfr.-lit.

III. Introd. hist. (S. 32-70). Überblick über sämtl. Mystiker od. sog. Gfr. des XIV. Jahrh.

Première Partie (S. 71-252). Gesch. d. Gfr. v. Oberl. u. Rulm. Mersw. bis zur Gründung d. Klosters zum Grünen Wörth in Strßbg. 23. März 1371.

Deuxième Partie (S. 253-361). Gesch. ders. von 1371 bis zu ihrem Tode. Im Anhang stehen folg. Dokumente : 1. Gesch. der Einsiedlerinnen Ursula u. Abelaide vom Gfr. (S. 363-391).

2. Ein uned. Brieffrgm. des Gfr. (S.391 f.).

3. Rulm. Mersw. Bannerbüchlein Christi (S. 393-402).

4. Warnende Lehre über künftige Plagen von Tauler (S. 403-405).

5. Tauler im Fegfeuer (S. 405-407).

6. Autobiogr. von Nikolaus von Laufen (= Löwen) (S. 408 f.).

7.–8. Dokumente über die Gründung der Einsiedelei in Ganterschwil. (S. 410 bis 415).

Zum Schluß der « Epilogue » (S. 417-442), der Denifles Ergebnisse kritisiert.

Jundt hat zu diesem Buche die ganze Gottesfreundliteratur, sowohl die von Schmidt publizierte als auch das andere noch in den Handschriften Straßburgs liegende Material genau durchstudiert. In einer gefälligen Form faßt er im Auszug deren Inhalt zusammen. Darin liegt das Verdienst des Buches, man möchte sagen im Belletristischen. In angenehmer Darbietung erhält man ausführlichen Aufschluß über das diesbezügliche Gebiet. Die Lektüre der furchtbar langweiligen Originale wird einem dadurch erspart. Wissenschaftlicher Wert entgeht dieser Arbeit aber fast vollkommen. Denn Jundt fehlt jede unvoreingenommene Prüfung der Gottesfreundfrage. Mit verehrungsfreudiger Naivität nimmt er alle Erzählungen des Gottesfreundes als pure Wahrheit, sucht in alles Einklang zu bringen und müht sich gewaltig ab, gewisse Schwierigkeiten, die ihm doch hin und wieder auffallen — meistens aber bereits vorgebrachte [1] —, klar zu stellen. Wenn dies nicht gelingen will, findet er leicht die Ausflucht zu Entschuldigungen, wie etwa : freie Auswahl des Schreibers, leicht unterlaufene Irrtümer und Versehen. [2]

Jundt ist der festen Überzeugung, endlich das Rätsel um die Person des großen Gottesfreundes definitiv gelöst zu haben. Es ist ihm nämlich, so meint er, gelungen, den Ort der Zurückgezogenheit der Gottesfreunde und die Person des Gottesfreundes vom Oberland selbst ausfindig zu machen (S. 328-342). Zunächst polemisiert er gegen die frühern Hypothesen Schmidts und Pregers betreffs des Aufenthaltsortes der Gottesfreunde und speziell gegen die neueste von Alois Lütolf [3] (1824–1879). Dieser tätige Schweizer Historiker hat in seinem Aufsatz : « Der Gottesfreund im Oberland » [4] die Ansicht zu begründen

[1] Z. B. das weitläufige Unternehmen, die Bekehr. Taulers zeitlich festzulegen S. 245-252.

[2] Vgl. S. 81. Anm. 2.

[3] Lütolf ist mittelbar ein Sailerschüler. Aus Gettnau (Kt. Luz.) gebürtig, erhielt er, als die Eltern nach Nebikon umzogen, in *Jos. Laur. Schiffmann* (1780–1856), Pfarrer von Altishofen, einen einflußreichen Gönner u. Freund. Dieser war ein bedeutender Vertreter der *Sailerschen Richtung* unter dem schweizerischen kath. Klerus. Er schrieb die « Lebensgesch. des Chorherrn u. Prof. *Aloys Gügler* », 2 Bde. (xv-206 ; viii-190 S.) Augsburg. Kollmann, 1833. Zum Andenken an Schiffmann verfaßte *Lütolf*, Leben u. Bekenntnisse des J. L. Schiffmann : Ein Beitrag zur Charakteristik J. M. Sailers u. seiner Schule in der Schweiz. Luzern 1860. Und Lütolf selbst hat « jene Sailersche religiöse Lebensrichtung in sich dargestellt, ruhige Selbständigkeit, Überzeugungstreue u. Milde ». (Meyer v. Knonau, in A. D. B. 19. S. 700 f.)

[4] Vortr. gehalten z. Luzern, 14. Nov. 1875 bei d. Vers. d. allg. gesch.-forsch. Gesellsch. d. Schweiz u. veröffentlicht in deren Organ : « Jahrbuch f. schweiz. Geschichte ». 1 (1876) S. 3-46.

gesucht, daß « als Niederlassungsstätte der Gottesfreunde die Brüdern-Alp am Schimberg » — kurz « Brüdern » geheißen — « im Kirchspiel Entlebuch zu bezeichnen » sei. [1] Diese These glaubte Lütolf noch besonders durch eine Notiz eines amtlichen Rechnungsbuches Luzerns [2] stützen zu können, wonach um 1420 ein Kardinal die « Brüder am Schimberg », auf Staatskosten reisend, besuchte. [3]

Zum Teil mit guten Gründen geht Jundt gegen Lütolf vor, benutzt aber eine von Lütolf im voraus abgewiesene Hypothese zur Lokalisierung der Gottesfreunde [4] und baut diese in wirklich phantastischer Weise in die Gottesfreundliteratur ein : Nach ihm hatten sich nämlich die Gottesfreunde in das « Brudertobel », Sedel geheißen, in der Kirchgemeinde Ganterschwil im Toggenburg zurückgezogen. Und nun ist Jundt so glücklich, den geheimnisvollen Laien selbst namhaft gemacht zu haben : Es ist Johann von Chur, genannt Hans von Rütberg oder von Jonschwil. [5] Dann schließt die eigentliche Arbeit Jundts in der « Conclusion » (S. 343-361) sozusagen mit dem Vorschlag der Kanonisierung des Gottesfreundes, des Johann von Chur. Denn, so meint er, nur weil sein Name verschollen war, sei ihm von seiner Kirche nicht dieselbe Ehre zuteil geworden, wie seinen Sinnesverwandten, der hl. Theresia, Joh. v. Kreuz, dem hl. Franz von Sales usw. Doch seine hohe Erscheinung « n'a pas besoin de l'auréole d'un saint pour être assuré du respect et de la sympathie de la postérité ». [6]

Im nur « angehefteten » — wegen unvorhergesehenen Zwischenfalls ! — « Epilogue » (S. 417-442) setzt sich Jundt mit Denifles « Bekehrung Taulers » auseinander und versucht dessen Ergebnis als unhaltbar hinzustellen. Man charakterisiert dessen Wert und die Art und Weise, wie Jundt dabei gegen Denifle vorgeht, am besten mit Worten aus des letztern « Antikritik gegen A. Jundt ». [7] Denifle behauptet zunächst, wohl mit Recht, daß Jundt « erst durch seine Schrift auf die Hauptschwierigkeiten aufmerksam wurde, die sich gegen die Identität des Meisters mit Tauler erheben ». [8] Und zum Schluß fällt er dieses ver-

[1] A. a. O. S. 18 f.

[2] Staatsarchiv Luzern : Rechnungsbuch der Stadt, Ämter u. Vogteien, I. 25.

[3] A. a. O. S. 255 u. ausführlich : « Besuch eines Cardinals beim ‚Gottesfreund im Oberland'. » Th. Q. T. 1876 (Bd. 58) S. 580-592.

[4] « Der Gfr. im Oberl. » a. a. O. S. 34 f.

[5] « Les Amis de Dieu », S. 341 f.

[6] A. a. O. S. 361.

[7] « Taulers Bekehrung. Antikritik gegen A. Jundt », in den H. p. Bl. 84 (1879) S. 797-815 ; 877-897 ; Separat. : München. Weiß, 1879 (40 S.).

[8] A. a. O. S. 799 ; sep. S. 3.

nichtende Urteil : « Jundts Epilog bleibt eine traurige Arbeit. ... Man vermengt des Gegners apodiktische Beweise mit den Wahrscheinlichkeitsgründen, die doch der Gegner getrennt wissen will, verdreht oder verstümmelt dessen Aussagen, verschweigt oder erklärt als interpoliert die gravierenden Texte, bedeckt seine wissenschaftlichen Blößen, wälzt die Vorwürfe, deren man sich mit Recht schuldig macht, auf den Gegner, verläßt sich auf Leser, die des Gegners Schrift nicht zu Gesicht bekommen, und dann ruft man zum Schlusse : ich bin überzeugt, die historische Kritik wird sich nicht für den Gegner entscheiden ! Ich meine, die Wissenschaft wird bei diesem Verfahren kaum viel gewinnen, und vielleicht hat sie schon von Anfang an nicht viel damit zu schaffen gehabt. » [1] Jundt hat Denifles Position nichts anhaben können, im *Gegenteil sie bestärkt,* und seine *bloße Vermutung,* das Meisterbuch könnte eine Dichtung sein, zur *vollen Gewißheit* erhoben.

Von hier zu den « epochemachenden », « sensationellen » — so werden sie von der Fachwissenschaft allgemein bezeichnet — Untersuchungen « *Die Dichtungen des Gottesfreundes im Oberland* » [2] und « *Die Dichtungen Rulman Merswins* » [3] ist nur mehr ein kleiner Schritt. Diese hochinteressanten Ausführungen, deren beabsichtigter Separatdruck leider nicht zustande kam, gehen von folgenden Fragen aus : « Sind die Schwierigkeiten, welche die Schriften des Gottesfreundes bereiten, so gering, daß ohne Schaden der bisherige Standpunkt noch behauptet werden kann ? Liegen die Widersprüche nicht tiefer ? Haben wir in den Charakteren, denen wir in den Schriften des Gottesfreundes begegnen, Menschen von Fleisch und Bein vor uns ? » [4] Mit staunenswerter wissenschaftlicher Gründlichkeit beantwortet er sie « *schrittweise* und *streng methodisch* » [5] auf folgende Weise :

1. « *Das Meisterbuch ist eine Dichtung* » (S. 202-219). [6]

2. « *Die Proteusnatur des Gottesfreundes* » (S. 280-301), wo dieser noch ausführlicher als in der « Bekehrung Taulers » (S. 14-23) als widerspruchsvoller Schwätzer hingestellt wird.

3. « *Die Romreise des Gottesfreundes eine Dichtung* » (S. 301-324) [7],

[1] A. a. O. S. 897 ; sep. S.39.
[2] Zfda. 24 (NF. 12, 1880) S. 200-219 u. S. 280-324.
[3] Ebd. S. 470-540 mit dem « Epilog » im nächsten Jahrg. S. 101-122.
[4] A. a. O. S. 210 f.
[5] Ebd.
[6] Datiert v. Dez. 1879.
[7] Beide dat. v. Febr. 1880.

wobei Denifle mit dem Aufwand des größten Scharfsinns die Unmöglichkeit der vom Gottesfreund behaupteten Reise zum Papste beweist.

4. « *Der Aufenthaltsort der Gottesfreunde* » (S. 463-470) ist bisher nicht gefunden worden, alle aufgestellten diesbezüglichen Vermutungen fallen als unbegründet dahin, denn

5. « *Der Gottesfreund hat als solcher nicht existiert* » (S. 470-507) : außer Rulman Merswin verkehren nur historisch unbeglaubigte Personen mit ihm, und nach dessen Tod geht jede Spur vom letztern verloren (S. 470-474) ; die historisch nicht beglaubigten Personen aber « sind nicht lebensfähige Menschen, nicht greifbare Gestalten, ... ein jeder trägt den Stempel der Fiktion an der Stirn » (S. 474-496) ; das erzählte « fabelhafte » Leben des Gottesfreundes steht mit seiner platten und durchschnittlichen Lehre in größtem Widerspruch (S. 496-504) ; der vom Himmel gefallene Brief ist ein « Machwerk » des Gottesfreundes selbst (S. 504-507). — Der längst vorbereitete und vom Leser ungeduldig erwartete Satz lautet

6. « *Wahrscheinlichkeit des Betruges von Seiten Merswins* » (S. 507-512) und endlich

7. « *Würklichkeit des Betruges von Seiten Merswins* » (S. 512-540). [1]

Das Resultat lautet mit Denifles Worten : « Der *Gottesfreund* hat *nicht existiert ; Merswin* hat sowohl die Johanniter als auch die Nachwelt *getäuscht*, indem *er der Dichter aller Schriften des Gottesfreundes ist.* »

Der « Epilog » [2] faßt die sich aus den bewiesenen Tatsachen ergebenden Aufklärungen in der ganzen Gottesfreundfrage zusammen und bezeichnet die ganze Gottesfreundaffäre eine absichtliche betrügerische Erfindung Merswins mit dem Zwecke, seine Sucht, über andere in geistlichen Dingen zu herrschen, die besonders seinem Gefühl der « Selbstgerechtigkeit » entsprang, durch eine übernatürliche Autorisation zu rechtfertigen.

Doch damit ist « der Roman der bisherigen Untersuchungen » (so nennt sie Denifle [3]) über den Gottesfreund noch nicht abgeschlossen. Abgesehen davon, daß Jak. Bächtold 1879 in der « Allgemeinen deutschen Biographie » noch einen Artikel « Gottesfreund vom Oberland » schreibt [4], der noch an Tauler = Meister der Historie festhält

[1] Die letzten 4 Aufsätze dat. v. 5. April 1880.

[2] S. o. S. 92, Anm. 3 ; dat. v. 7. Nov. 1880 (aus Rom, wohin D. aus Graz in Ordensangelegenheiten gerufen worden war).

[3] Zfda. 25. S. 120.

[4] 9. S. 456-460.

— Bächtold nimmt dann aber Denifles Forschung an in seiner « Geschichte der deutschen Literatur in der Schweiz » [1] —, abgesehen auch von den Artikeln « Johann von Chur » (= Gottesfreund vom Oberland) in der R. E. [2] und « Gottesfreunde » im K. L. von Kessel, der ein ganz unmögliches Gefasel ist [3], und einer anerkennenden Rezension des Jundtschen Werks « Les amis de Dieu » von Meyer v. Knonau in den « Gött. gel. Anz. » [4], hat einzig Preger die Verteidigung des alten Standpunktes im dritten Band seiner « *Geschichte der deutschen Mystik* im Mittelalter [5] » übernommen. Denn auch Jundt hatte vor Denifle die Waffen gestreckt und die Gestalt des Gottesfreundes als eine Fiktion

[1] 1887 (Frauenfeld. Huber) S. 219 f.

[2] 2. Aufl. Bd. VII. (1880) S. 21-28.

[3] 2. Aufl. 5 (1888 !), Sp. 893-900. Kessel weiß überhaupt nicht, was von Denifle bewiesen wurde. — Der « Tauler »-Artikel von *Loë* O. P., 11 (1899), Sp. 1276-1280 steht auf dem Standpunkt Denifles, ist aber ziemlich mager.

[4] 1880, Nr. 1. Auch er trat dann Denifle bei ; er nennt sie « Epoche machende Entdeckungen » im « Lütolf »-Artikel der A. D. B. 19. S. 702. — Von ältern Arbeiten über dieses Gebiet ist noch nachzutragen : *H. Rabergh*, Nikolaus af Basel (zwei Akad. Abhdl.). Helsingfors 1870 u. 1872 (nach Strauch « Rulm. Mersw. » A. D. B. 21. S. 468 u. « Realenz.[2] » 17. S. 203) ; *Max Rieger*, Die Gfr. im M.-A. (Vortr. hrg. v. W. Frommel u. Fr. Pfaff.) Heidelb. Winter (43 S.) ; *L. Tobler*, Die Sprache des Gfr. i. O. (« Anz. f. Schweiz. Gesch. » 1880. S. 244 f.) : durch Denifle hinfällig geworden (vgl. Denifle, Zfda. 24. S. 540. Anm. 2). — Übersehen wurden Denifles neuste Forschungen bei *Haffner*, Grundlinien d. Gesch. d. Philos. I. (1881. Bonn.) S. 647 f. ; *Franz Hirsch*, Gesch. d. dt. Lit. von ihren Anfängen bis auf die neueste Zeit, I. (Lpzg. 1884), S. 405 ff. spricht von den Gfr., Nik. v. B., u. Tauler ohne jede Kenntnis der neuen Forschung ; ganz wertlos scheint die engl. Schrift von *Bevan* zu sein : Three friends of God : Records from the lives of John Tauler, Nicholas of Basle, Henry Suso. London 1887. Eine französische Übersetzung der Schrift von Bevan erschien in Lausanne 1890. — Bloßes sprachliches Interesse bringt den Schriften des Gfr. unter dem alten Namen entgegen das als Bonner Diss. (1888) entstandene, fast völlig unbekannte Werk von *Werner Cordes*, Der zusammengesetzte Satz bei Nik. v. B. Lpzg. Fock, 1889 (XI-236 S.) (von den Fachgelehrten günstig beachtet : Rez. in « Lit. Centralbl. » 1890 (23) S. 801 ; « Lit. Bl. » 1891. S. 222 f. (O. Behaghel) ; Zfdph. 24 (1892) S. 259 f. (Tomanetz). — Günstig aufgenommen wurden Denifles Arbeiten neben den genannt. Rez. von *Schönbach* u. *Strauch*, in « Theol. Ltzg. » 1880, 14 (W. Moller-Kiel) ; « Lit. C'bl. » 1880, 14 (A. Lasson) ; « Neue ev. K'. Ztg. » 1880, 45 (L. Tobler). — Eine gute Übersicht über den ganzen Verlauf bietet : *Fr. Ehrle* S. J., Das Einst u. Jetzt der Gesch. d. Gfr.-Bundes, in « Stimmen aus Maria Laach », 21 (1881) S. 38-52 u. 252-265. Eine sehr gute u. gründliche Zusammenstellung der « neueren Lit. d. Gesch. d. dtsch. Mystik » bis 1884 bringt *P. Odilo Rottmanner* O. S. B., in Literar. Rundsch. f. d. kath. Dtschl. Sp. 321-328 u. 353-360 (steht auch in : Geistesfrüchte aus der Klosterzelle. Gesammelte Aufs. v. P. Od. Rottmanner O. S. B., hrg. v. Jud. Münster 1908. S. 239-249). Was vom Wissen über Tauler noch übrig blieb, s. b. *P. Mehlhorn*, Taulers Leben. Jahrbücher f. prot. Theol. 9 (1883) S. 159 ff.

[5] 1893. Lpzg. Dörffling u. Franke.

angesehen im Buche : « *Rulman Merswin et l'Ami de Dieu de l'Oberland.* Un Problème de psychologie religieuse »[1], wobei er den höchst unglücklichen Gedanken vertritt, daß Rulman Merswin aus irgend einer geistigen Umnachtung tatsächlich an den Gottesfreund geglaubt hätte ; daß für ihn « sa realité (des Gottesfr.) n'a été que subjective et que le problème de son existence se réduit à un problème de psychologie religieuse ».[2] Die Wissenschaft ging natürlich an einer solchen Problemstellung vorüber.[3]

Preger hat seine Abhandlung gegen Denifles Verfahren an mehreren Orten angekündigt. Zuerst im 2. Bd. seiner Mystikgeschichte 1881.[4] Sein Rulman-Merswin-Artikel der R. E.² (1884)[5] bewahrt den alten Standpunkt und verspricht, « die Argumente ... an einem andern Orte zu beleuchten ». Desgleichen tut er im Tauler-Artikel ebd. (1885)[6] und in der verdienstvollen Untersuchung über « Die Zeit einiger Predigten Taulers » (1887).[7]

Das Versprochene erschien im bereits genannten 3. Bd. seines großen Werkes. Dieser behandelt einzig Tauler und die Gottesfreunde. Gewidmet ist es bezeichnenderweise Dr. Karl Schmidt, und Preger begründet es, indem er sagt : « daß die Arbeit dieses Teils meiner Geschichte der deutschen mittelalterlichen Mystik überall an die Arbeit Karl Schmidts anknüpfen konnte ».[8] Preger beachtet also von vornherein Denifles Forderung, daß « unsere Anschauung von Taulers Lebensgang und Lehre eine andere, neue werden muß », nicht. Mit aller erdenklicher Mühe und Spitzfindigkeit geht Preger zunächst

[1] « Avec documents inédits et facsimilés » (152 p.). Paris. Fischbacher, 1890. — Die Dok. sind : 1. Die geistliche Stiege S. 119-136 ; 2. Geistliche Leiter S. 137-146 ; 3. Erzählung eines jungen weltlichen Mannes, S. 147-152. 4 Faksimile.

[2] A. a. O. S. 94.

[3] Doch für *R. Allier*, in einer Rez. in Revue de l'hist. des Religions 23 (1890) S. 95-101 ist sie « une séduisante hypothèse », qui « nous paraît s'imposer » (101). Für ihn ist die Erfindung die Folge einer Halluzination. — Vgl. Rez. in Theol. Ltzg. 15 (1890) S. 372.

[4] S. 361.

[5] 13. Bd. S. 102-105. — In der dritten Aufl. ist dieser Artikel in ausgezeichneter u. umfassender Weise von *Ph. Strauch* bearbeitet : 17 (1906) S. 203-227 (erschöpfende einschlägige Lit. Angabe). — Ders. in der A. D. B. mit Anerkennung Denifles : 21 (1885) S. 459-468.

[6] 15. Bd. S. 251-262. — Die 3. Aufl. hat einen guten Art. von *Ferd. Cohrs.* 19 (1907) S. 451-459.

[7] Sitzb. d. philos. philol. hist. Kl. d. k. b. Ak. d. W. z. München 1887. 2. Bd. S. 317-361 ; spez. S. 357.

[8] Vorw. S. III.

daran, Tauler als den Meister des Meisterbuchs (S. 3-58) zu beweisen und die historische Existenz des Gottesfreundes vom Oberland zu retten (S. 245-407). Doch die Beweiskraft seiner Ausführungen war nichtig, und man begreift wirklich nicht, wie Preger ein so aussichtsloses Unternehmen wagen konnte. Auch in der Interpretation der Lehre Taulers und der deutschen Mystik überhaupt hat Preger trotz der vielfachen Warnung der neueren Forschung *den alten Standpunkt der protestantischen Mystikforscher nicht verlassen.* Durch die gröbsten Mißverständnisse verführt, sieht er in Tauler immer noch den *Vorläufer des reinen evangelischen Christentums* in trüber unchristlicher Zeit. [1] Wohl das meiste Interesse kann der Versuch in Anspruch nehmen, einige Predigten Taulers zeitlich und lokal zu bestimmen, wozu er bereits eine Vorarbeit in der genannten Untersuchung geliefert hatte. Doch ist auch hier Preger zu weit gegangen. [2]

Preger, der einzige Anwalt der alten Ansicht, ist mit seiner Verteidigung nicht im geringsten durchgedrungen. Er hat für immer Unrecht behalten. Auch sein Tauler-Artikel in der A. D. B.[3] ist darum veraltet. Denifles Resultate schienen unangetastet zu bleiben. Auf seinem Wege gehend edierten Fr. Lauchert « *Des Gottesfreundes im Oberland* [= Rulman Merswins] Buch von den zwei Mannen » [4] und Ph. Strauch « *Schürebrand.* Ein Traktat aus dem Kreise der Straßburger Gottesfreunde ». [5] Und der letztere lieferte auch zwei tiefgründende Untersuchungen « *Zur Gottesfreundfrage. I. Das Neunfelsenbuch* » [6] und *II.* « *Zu Merswins Bannerbüchlein* ». [7]

Ganz unerwartet aber wurde ein neuer Abschnitt in den Roman der Forschung nach dem Gottesfreunde eingefügt durch Karl Rieders These : « Nicht der Gottesfreund vom Oberlande und Rulman Merswin sind die Verfasser der in Frage kommenden Schriften, sondern einzig und allein *Nikolaus von Löwen.* » [8] Nachdem Rieder diese Behauptung

[1] Vgl. a. a. O. S. 142, 194, 230 ff., 234, 240 f., 407.

[2] *Ph. Strauch*, in der knappen aber trefflichen Rez. (zumeist ablehnend) Dt. Ltzg. 1893, Sp. 717 ff., macht ihn schon hier aufmerksam auf allfällige « Einschränkungen » durch nähere Prüfungen des Stoffes nach diesem Gesichtspunkt.

[3] 37. Bd. (1894) S. 453-465.

[4] Bonn. Hanstein, 1896.

[5] (Sep. aus « Studien zur deutschen Philologie ». Festgabe zur 47. deutschen Philologenversammlung). Halle. Niemeyer, 1903.

[6] Zfdph. 34 (1902) S. 235-311.

[7] Zfdph. 41 (1909) S. 18-31.

[8] Zs. f. d. Gesch. d. Oberrheins NF. 17. S. 214.

in zwei Aufsätzen [1] vorbereitet hatte, erschien sein ausführliches Werk darüber : « *Der Gottesfreund vom Oberland. Eine Erfindung des Straßburger Johanniterbruders Nikolaus von Löwen.* » [2] Trotzdem Rieders These, die auf einer sehr gründlichen Bearbeitung des ganzen Handschriftenmaterials der Gottesfreundschriften beruht, viel Ansprechendes hat und eine Fülle von Problemen aufwirft, haben sich zuständige Forscher doch skeptisch darüber geäußert. [3] Bis heute ist die letzte Lösung noch nicht erfolgt und wird wohl kaum je ganz befriedigend gelingen. [4]

Für Tauler scheint durch das Fallen des ihn bis dahin begleitenden historischen Materials das Interesse etwas zurückgegangen zu sein. Es erscheinen einige kürzere Darstellungen und Untersuchungen über sein Leben und Werk. Nachdem schon 1878 Tauler bei ungenügend kritischer Behandlung des Materials eine Würdigung als Prediger von Heinr. Nobbe [5] erhalten hatte, zeichnete in befriedigender Weise Ant. Linsenmayer Tauler in derselben Eigenschaft im vortrefflichen Werk : « Geschichte der Predigt in Deutschland von Karl d. Gr. bis zum Ausgang des XIV. Jahrhunderts. » [6] E. Fiebiger untersucht seine Predigten nach dem Begriff der Selbstverläugnung. [7] 1893 erscheint eine populäre Biographie von A. Lau : « Johann Tauler, Predigermönch in Straßburg. Ein Lebensbildnis. » [8]

[1] « Zur Gottesfreundfrage I. Rulm. Mersw. od. Nik. v. Löwen ? » « II. Bischof Heinrich III. von Konstanz u. die Gottesfreunde. » In eben erwähnter Zs. 17 (1902) S. 205-216 u. S. 480-496.

[2] Innsbruck. Wagner, 1905.

[3] *Strauch,* in Schürebrand, S. 55, im Rulm.-Mersw.-Art. der R. E.[3] 17. S. 226 f. u. sehr ausführlich in der Zfdph. 39 (1907) S. 101-136 (Kleindruck !) ; *Schönbach,* in Lit. R'sch. f. d. kath. Dtschld. 31 (1905) Sp. 167-172. — Wie Rieders Buch aufgenommen wurde, zeigt dieser selber : Gött. gel. Anz. 171 (1909) S. 452 ff. Wie schwierig die Angelegenheit ist, zeigt der Verweis auf die Autorität der zuständigsten Gelehrten.

[4] Die Lösung kann nur von exakter paläographisch-philologischer Arbeit kommen. Um dieses delikate Gebiet scheint sich nur mehr der unermüdliche Mystikforscher Strauch zu bemühen. Neuestens erschienen als reife Frucht davon drei Hefte der *Schriften aus d. Gfr. Lit.* (= Altd. Textbibl. 22, 23 u. 27) : 1. « Sieben bisher unveröffentlichte Traktate u. Lektionen » (XXI-105 S.) 1927 ; 2. « Merswins vier anfangende Jahre. Des Gfr. Fünfmannenbuch » (XVII-82 S.) 1927 ; 3. « Rulm. Mersw. : Neun-Felsen-Buch (das sog. Autograph) » 1929 (XV-168 S.).

[5] Zs. f. d. ges. luth. Theol. 39 (1878) S. 3 ff. ; er verwendet für die Darstellung irrigerweise auch Eckhartgut.

[6] München. Stahl, 1886 (490 S.). « Johannes Tauler », S. 411-432.

[7] « Über die Selbstverläugnung bei den Hauptvertretern d. dt. M. d. M.-A. » 2. Teil. « Tauler » (46 S.). Progr. Brieg, 1890. Lpzg. Fock.

[8] Basel. Vomhoff, 1893. 36 S. (mit Bildnis).

Eine kritische Ausgabe der Tauler-Predigten von 1911 : « *Die Predigten Taulers* », hrg. von Ferd. Vetter[1] ist schon deswegen nicht vollkommen, weil Vetter auf Leben und Werk gar nicht eingeht und auch, weil er wichtige Handschriften nicht zum Vergleich herangezogen hat.

G. DER WEITERE VERLAUF DER SEUSEFORSCHUNG.

Heinrich Seuses Bild hat im Laufe der Forschung nicht die romanhafte Entwicklung durchmachen müssen, wie Tauler oder auch Eckhart. Zu deutlich erscheint sein Charakter aus seinem verhältnismäßig gut überlieferten Werk, als daß er Mißdeutungen hätte ausgesetzt sein können. Unbeschadet der Arbeit C. Schmidts, ist er in geschichtlichen Werken meistens mit Verständnis und angemessener Würdigung behandelt worden. Auch die Einzeluntersuchungen haben sich der gewinnenden Zartheit dieses letzten Minnesingers nicht verschlossen.

Gleich Friedrich Böhringer bringt eine schöne Darstellung Seuses in den « deutschen Mystikern des XIV. und XV. Jahrhunderts » (1855).[2] Mit begeisterter Verehrung geht er den unerschöpflichen Schönheiten in den Schriften Seuses nach und zeichnet darnach die Gestalt des « Liebetraut », wobei teilweise Görres benutzt wird.[3] Noch vor Böhringer erschien eine unbedeutende Dissertation über Seuse in Straßburg (vielleicht von Schmidt angeregt ?) von F. Bricka : « Essai sur la vie, les écrits et la doctrine de Henri Suso », 48 S. 1854.[4]

Vermehrt wurden die Kenntnisse um Seuse durch die Arbeiten Karl Greiths.[5] In einem Aufsatz : « Heinrich Suso und seine Schule

[1] « Aus der Engelberger u. der Freiburger Handschr., sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Strßbg. Hss. » (= Deutsche Texte des M.-A. Bd. XI). 1910. Berlin. Weidmann.

[2] « Die Kirche Christi u. ihre Zeugen oder die Kirchengesch. in Biographien. » II. Bd. Mittelalter, 3. Abt. S. 297-441.

[3] Die « Karakteristik Suso's », S. 436-441 verläuft im selben Schema.

[4] Nach Bihlmeyer-Seuse, S. 63* ; mir war sie nicht zuhanden.

[5] 1808–1882, seit 1863 Bischof von St. Gallen. — Auch dieser hervorragende Mann des schweizerischen katholischen Klerus ging aus dem Sailerkreis hervor u. wurde sicher auch hier in seiner Vorliebe zur Mystik bestärkt. Er genoß

unter den Ordensschwestern von Töß, bei Winterthur, im XIV. Jahrhundert »[1], bringt er neben einem kurzen Lebensbild Seuses[2] zum ersten Mal nähere Kunde über die reiche Literatur der Nonnenklöster aus dem XIV. Jahrhundert, besonders aus dem genannten Kloster der Freundin Seuses, Elsbeth Stagels. Der Aufsatz bildet die Vorarbeit zum prächtigen Werke Greiths, das im folgenden Jahre 1861 erschien : « Die deutsche Mystik im Prediger-Orden (von 1250–1350) nach ihren Grundlehren, Liedern und Lebensbildern aus handschriftlichen Quellen. »[3] Dieses Buch, das mehr seine große Bedeutung in dem Fingerzeig auf das noch unbekannte Gebiet der deutschen Mystik hat, wie es noch überall in den Handschriften unangetastet auf den Bibliotheken liegt, als in der genauen Einzelforschung, gebraucht durchwegs Seuse als Führer für die Darstellung der Mystik. Seine Ansicht über mystische Probleme wird immer wieder als maßgebend herangezogen.[4] Der schon anderswo geäußerte Wunsch, Greiths wertvolles Buch, das beim Erscheinen mit Anerkennung aufgenommen wurde[5], möchte, nach dem Stand der neueren Forschung durchgearbeitet, neu herausgegeben werden[6], hat volle Berechtigung.

Jos. Bach betrachtet Seuse in seinem Eckhartbuch (1864) besonders als Schüler des « Vaters der deutschen Spekulation » (S. 164-170). Eine erbauliche Schilderung nach der Vita ist der Aufsatz « Heinrich

nämlich in Luzern den Unterricht der bekannten Sailer-Schüler *Al. Gügler* u. *Jos. Widmer*. Weiter trat er dann in München (seit 1827) in Beziehung zu Brentano u. Jos. v. Görres, in dessen Haus er verkehrte. Siehe dazu *Tremp*, Bisch. Greith als Mystiker, in Compte-rendu du IVme Congrès scientif. international des Cath. à Fribourg 1897. Vme Section, S. 252-260.

[1] « Kath. Schweizerblätter f. Wissensch. u. Kunst » 2 (1860) S. 65-77 ; 137-151 ; 399-416.

[2] S. 66-73.

[3] Freiburg i. B. Herder 1861 (466 S.).

[4] A. a. O. wird Seuse außer der kurzen Lebensskizze S. 71-81, die fast Wort für Wort mit derjenigen im genannten Aufsatz identisch ist, wiederholt in längeren Stellen angeführt : S. 303-325 ; S. 336 ff.

[5] Es erschienen Rezensionen in der Th. Q. T. 1862. S. 151-155 (Hefele) ; « Katholik » 1862. S. 249-252 ; H. p. Bl. 1862. S. 211-233.

[6] *Martin Grabmann*, Die Kulturwerte d. dt. Mystik d. M.-A. 1923. S. 33. Anm. 1. — Vom Traktat, den Greith u. d. T. : « Mystisches System eines Unbekannten », S. 96-202 auszugsweise nach zwei Hss. des Katharinenklosters O. P., St. Gallen (seit 1620 in Wil ; dann Privatbesitz des Herausgebers) ediert, macht *Ph. Strauch*, in Zfdph. 46 (1915) S. 483 zwei weitere Hss. aus Zürich u. Hamburg bekannt. Aus der Zürcher Hs. (Cod. C 108 b 717) gab kürzlich *Otto Karrer* einige Proben im Jahrbuch des Verbandes der Renaissance-Gesellschaft 8 (1929/30 Basel, Heß) S. 7-15.

Seuß » von Ed. Böhmer in Giesebrechts Zeitschrift « Damaris » (S. 291-327). Bedeutungsvoll wurde für die Seuse-Forschung die Publikation der « *Briefe Heinrich Susos* nach einer Handschrift des XIV. Jahrhunderts » [1] von Wilh. Preger. Dieser ist der Meinung, hier das von Seuse selbst für sein Exemplar zugerichtete Briefbuch vor sich zu haben, während die kürzere Fassung in den Druckausgaben nicht für das Exemplar bestimmt gewesen wäre.

Eine gründliche und scheinbar sehr einleuchtende Untersuchung von Ludwig Kärcher : « Heinrich Suso aus dem Predigerorden. Abhandlung über Ort und Zeit seiner Geburt » befestigt die Ansicht, daß Seuse vom Geschlechte derer « von Berg » aus Überlingen stamme und daß er am 21. März 1300 geboren sei. [2] Mit der chronologischen Fixierung der historischen Tatsachen in Seuses Leben beschäftigt sich auch Preger in seinen « *Vorarbeiten* ». [3] Die wichtigsten Ereignisse bekommen scheinbar ihren gesicherten zeitlichen Platz. Doch hielten seine Datierungen zum Großteil der spätern Forschung nicht stand. Es waren allzukühne Kombinationen auf der Grundlage von Vermutungen. [4]

Trotzdem Schmidt in seiner Seuse-Studie ausdrücklich auf das feste Verankertsein Seuses in seine Kirche aufmerksam machte, hat man auch hier vorreformatorische Tendenzen erkennen wollen. So Lechler in « Joh. von Wicliff » [5] und W. Volkmann in der ausführlichen Schrift : « *Der Mystiker Heinrich Suso.* » [6] Sie schildert im ersten Teil sein Leben und entwickelt dann die Lehre, die wegen Mangel an scholastischer Bildung vielfach mißverstanden ist. Neue Ergebnisse weist sie nicht auf. [7]

[1] Lpzg. VII-93 S. 1867.

[2] « Freiburger Diözesan-Archiv » 3 (1868) S. 187-220. Der Abhandlung gingen Artikel über dasselbe Thema im Freib. « Kathol. Kirchenbl. » 1866. S. 362 f. ; 371 f. ; 381 f. voraus ; vgl. die bisher abschließendsten Ausführungen darüber von *K. Bihlmeyer*, Des schwäbischen Mystikers Heinr. Seuse Abstammung u. Geburtsort. H. p. Bl. 130 (1902, II.) S. 46-58 u. 106-117, u. Bihlmeyer-Seuse, S. 65* ff. Hier wird wahrscheinlich gemacht, daß Seuse aus dem Geschlecht derer « von Berg » aus Konstanz stamme u. um 1295 (1293–1295) geboren sei.

[3] Zs. f. hist. Theol. 1869. S. 119-137.

[4] Wenn er Seuses Geburtsjahr 1295 ansetzt, trifft er ungefähr das Richtige nur zufällig. Denn er schließt aus der falschen Voraussetzung, daß die Werke Seuses richtig datiert seien.

[5] I. S. 150 f.

[6] Programm. Duisburg 1869 (63 f.) S. 30 f.

[7] Was sonst noch gelegentlich über Seuse in literar-, kunst-, kultur-historischen Werken gesagt wird, verzeichnet erschöpfend Bihlmeyer-Seuse in den Anm. der einleitenden Kapitel.

Meine Untersuchung ist wieder in die Periode Denifles vorgeschritten. Auch für seinen « Namensvetter » hat er kräftig in die Forschung eingegriffen. Sein erster Ein- oder Angriff galt auch hier Preger. — Kurz nachdem Denifle Schmidts Nikolaus von Basel endgültig beseitigt und Pregers 1. Bd. der « Geschichte der deutschen Mystik unbarmherzig « zerzaust » hatte, widerspricht er im Aufsatz : « *Zu Seuses ursprünglichem Briefbuch* »[1] Pregers Behauptung, die ihm vorgelegene Handschrift für die Edition der « Briefe Susos » enthalte die letzte Redaktion Seuses selbst. Denifle weist nach, daß das ursprüngliche Briefbuch, wie es Elsbeth Stagel zusammengestellt hat, noch existiere, und daß die von Preger benutzte Handschrift ein *Konglomerat* dieses « *großen* » Briefbuchs und des *Briefbüchleins*, wie es Seuse für das Exemplar redigiert hat, sei. Auch legt Denifle dar, daß dem Druck von 1482 nicht, wie seit Murer allgemein geglaubt wurde, Seuses Originalschrift zugrunde liege, sondern daß er nach einer schlechten Handschrift gemacht worden war. Preger hält sofort in einer kurzen Entgegnung Denifles « Bemühungen ... für eine vergebliche Arbeit »[2] und ist bereit, für seine Ansicht den Kampf aufzunehmen. Noch im selben Jahre 1876 gibt er eine ausführliche Erwiderung mit dem Aufsatz : « *Die Briefbücher Susos* »[3], worin er den alten Standpunkt zu verteidigen sucht. Denifle, der Preger sowohl an Schärfe der Kritik als auch in der Kenntnis von Handschriften unvergleichlich überlegen war, beharrt ebenfalls auf seiner Behauptung und schreibt sein « *Letztes Wort über Seuses Briefbücher* ».[4] Mit scharfer, ja leidenschaftlicher Polemik rückt Denifle gegen den widerspenstigen Gegner vor, indem er ihn sowohl dessen eigene Schwäche als auch die vielseitige Überlegenheit bei ihm (Denifle) fast bitter fühlen läßt. Doch sie haben sich nicht

[1] Zfda. 19. (NF. 7) 1876. S. 346-371. — Denifle führt hier z. ersten Mal den Namen Seuse eigentlich in die Wissenschaft ein, indem er ihn als folgerichtig aus dem mhd. Súse zu nhd. Seuse entstanden begründet. Schon *Pfeiffer* hat ihn verwandt in der Einl. z. 1. Bd. der « Deutschen Mystiker », S. x ff. Wackernagel u. Goedeke gebrauchten « Heinrich der Seuse » (der eine : « Altdeutsches Lesebuch » 1873 [5], Sp. 1213, der andere « Deutsche Dichtung im M.-A. » 1871 [2]. S. 244). Eduard Böhmer sagt « Seuß ». Seit Denifle ist « Seuse » meistens im Gebrauch, trotzdem Preger (auch hier prinzipielle Opposition gegen Denifle ?) an der lat. Form Suso festgehalten hat.

[2] Afda. 1 (1876) S. 261-263.

[3] Zfda. 20 (NF. 8) 1876. S. 373-415.

[4] Zfda. 21 (NF. 9) 1877. S. 89-142. — Wie schnell Denifle seine Arbeiten hinwarf, zeigen die Daten der beiden Gegenschriften : Preger datiert « Sept. 1876 » (dann mußte sie erst noch erscheinen) u. Denifle vom 4. Okt. 1876.

einen können. Die von beiden abgegebene « *Erklärung* » [1] bedeutet keine « Klärung ». Die Angelegenheit erschien unentschieden, obgleich Denifle unzweifelhaft vor Preger den Vorrang behauptete. Im wesentlichen hat ersterer denn auch Recht behalten, was die Briefbücher anbelangt [2], und in der Frage über die doppelte Redaktion von Seuses « Vita », worüber gleichzeitig die Kontroverse geführt worden war. [3]

Die umfangreiche Handschriftenkenntnis, die Denifle erlaubten, in der Frage der Seuse-Briefbücher das Richtige zu sehen, hat ihn auch zur ersten wissenschaftlich genau fundierten Seuse-Ausgabe befähigt. Noch vor Abschluß des Streites mit Preger erscheint das erste Heft der ersten Abteilung der « *Deutschen Schriften des seligen Heinrich Seuse* ». 1876. (München. Huttler.) In zwei Bänden sollte die Ausgabe alle Schriften Seuses umfassen. Doch die Arbeit gedieh langsam. Zuerst mußten unumgängliche Ausräumungsarbeiten vorgenommen werden. Einmal auf Tauler gelenkt, hat er sowohl für diesen wie auch für die mit ihm in naher Beziehung stehende Gottesfreundfrage reinen Tisch gemacht. Diese anderweitige Beschäftigung, wie auch die Überzeugung daß « uns noch viel von der richtigen Auffassung der deutschen Mystik abgehe », haben Denifle davon abgehalten, die Schriften Seuses rasch erscheinen zu lassen. Das zweite Heft erscheint erst 1878 und der erste und einzige Band, der das Exemplar Seuses umfaßt, wird 1880 abgeschlossen zugleich mit der Beendigung der Gottesfreundstudien. [4] Und wie er den Gedanken, diese letztere in einer eigenen Schrift über Rulman Merswin zum letzten endgültigen Abschluß zu bringen, nur ausgesprochen und wohl z. T. schon ausgearbeitet hat [5], so bleibt auch sein Vorhaben, die « Forschungen über Seuses Lebensverhältnisse und seine Lehre auf den zweiten mäßigen Band aufzusparen » [6], unerfüllt. Seine Berufung nach Rom hat ihn von diesen Plänen abgebracht und auf andere Arbeitsgebiete gelenkt. [7] Seine ausgesprochene Hoffnung, nochmals auf seinen Lieblingsschriftsteller Seuse zurückzukommen [8], blieb eine Utopie.

[1] Afda. 3 (1877) S. 211-213.

[2] Vgl. Bihlmeyer-Seuse, S. 38* f.

[3] Vgl. Bihlmeyer-Seuse, S. 30* ff.

[4] Denifle-Seuse, S. 637. Anm. 85. kündet er das Erscheinen des Schlusses im 25. Bd. der Zfda. an.

[5] Dt. Ltzg. 1880, Sp. 245.

[6] Denifle-Seuse. Einleitung S. VII f.

[7] Vgl. *Grabmann*, Heinr. Denifle O. P. S. 14 ff., u. *Grauert* über dens. S. 14 ff.

[8] S. Bihlmeyer-Seuse, S. 161*. Anm. 1.

Die neuhochdeutsche Übersetzung Denifles « schmiegt sich durchaus und fast sklavisch den Handschriften an ». [1] Man hat dieses Verfahren gerügt. Doch hat es Denifle nach meinem Empfinden meisterhaft verstanden, den « Mittelweg », d. h. eine Angleichung der alten Sprache, die nach ihm « ein nicht zu unterschätzender Bestandtheil der deutschen Mystik ist », an die heutige Sprache zu finden, wodurch viel von der Lieblichkeit des Seuseschen Wortes, das « einen Höhepunkt der deutschen mittelalterlichen Prosa bezeichnet », bewahrt wird. [2] Und damit hat Denifle gewiß schon viel für sein eigentliches Ziel der Ausgabe gewonnen, nämlich « in erster Linie . . , *die Schriften* dieses großen deutschen Mystikers *mehr allgemein* zu machen ». [3] Aber auch wissenschaftlich behält die Arbeit stets ihren Wert wegen der gelehrten Bemerkungen als Kommentar zur Lehre Seuses, die immer wieder auf das enge Verbundensein der deutschen Mystik mit der Scholastik hinweisen. [4]

Ganz unerwartet erschien schon im nächsten Jahr (1881) Pregers 2. Bd. der « *Geschichte der deutschen Mystik* » [5], welcher im 2. Buch

[1] Denifle-Seuse, S. XXX.

[2] Auch Diepenbrock-Suso verblieb möglichst bei Seuses Sprache, hat aber manche unverständliche Stellen, besonders wegen des vielfach verderbten Textes, der ihm vorlag. Denifles Sprache benützt nach der vollständigen u. kritischen Ausg. von Bihlmeyer *W. Oehl,* in der schönen Auswahl : Deutsche Mystiker I. « Sammlg. Kösel » 82 (1910). — Die Übers. von *Walter Lehmann,* Heinr. Seuses Schriften, 2 Bde. Jena. Diederichs, 1911 (1922, 3.-5. Tausend !), auf Bihlmeyer-Seuse beruhend, modernisiert etwas mehr, es gelingt ihm aber dennoch, die Anmut der Sprache beizubehalten. Er bringt das große Briefbuch nicht. (Vgl. *K. Bihlmeyers,* Rez. in Theol. Revue 1913, Sp. 289-294.) — Die Seuse-Auswahl von *A. Gabele,* Inselverl. 1924 gibt den alten Sprachcharakter ganz auf. — Die jüngste Übersetzung v. *Nik. Heller* (Des Mystikers Heinr. Seuse O. P. deutsche Schriften ; vollst. Ausg. Regensbg. Manz, 1926 ; als Erneuerung des Diepenbrock-Suso gedacht ; man sieht in ihr wegen Zugrundelegung unzuverlässiger Hss. mit Recht einen Rückschritt gegenüber Denifle ; vgl. Rez. v. *K. Bihlmeyer,* in Theol. Revue 1928, Sp. 81 ff.) hält sich wieder eng an den mittelalterlichen Text. — Die Ausw. aus Diepenbrock-Suso von *W. v. Scholz,* in der Fruchtschale (14.) wurde erwähnt ; s. o. S. 37.

[3] Denifle-Seuse. Vorbem. S. IV.

[4] Wäre eine neue Auflage dieses schönen Buches nicht wohl am Platze ?

[5] Lpzg. Dörffling u. Franke, 1881. 468 S. 1. Buch : Ältere u. neuere Mystik in d. ersten Hälfte d. XIV. Jahrh. 2. Buch. Heinrich Suso. — Eine scharfe Auseinandersetzung erfuhr bes. das 1. Buch durch H. Denifle, in Dt. Ltzg. 3 (1882), Sp. 201-204, wo er mit sarkastischem Spott nicht zurückhält ; er nennt die Darlegungen der « Lehren der neueren Schule » (S. 168-246) « ein grenzenloses Chaos, ein wahres Quodlibetum Pregerianum » (S. 201). Hier weist er auch auf die bereits anderswo angekündigten lat. Werke des Meisters Eckhart hin, denen « gegenüber Pregers Phantasien verschwinden wie Seifenblasen » (S. 202). Eine sehr eingehende Zurechtweisung Pregers durch *Strauch,* im Afda. 9 (1883) S. 113-144.

« Heinrich Suso » behandelt. Man hatte allgemein ein längeres Abwarten gewünscht, da man durch die rasch zutage geförderten Resultate in der « noch so jungen Forschung über deutsche Mystik », wie sie Strauch nennt, gelernt hatte, vorsichtig zu werden. Doch für Preger gab es keine Bedenken. Richtig bemerkt Strauch, Preger « verhalte sich gegen alles, was Denifle vorbringt und wenn dieser es noch so ausführlich begründet, einfach ablehnend. Wo Preger seinen Gegner nicht zu widerlegen wisse, da ignoriere er einfach seine Forschung ». [1]

In der Behandlung von « Suso's Schriften » (S. 309-347) und « Suso's Leben » (S. 348-374) verwendet Preger seine eigenen früheren Forschungen. In dieser Beziehung, also : Annahme von sicher zu erschließenden Daten in Seuses Lebensgang und die Ansicht über die Briefbücher und die Redaktion der Vita, ist sie falsch und unhaltbar. Hingegen gelingt ihm eine sehr schöne Schilderung der Gesamterscheinung Seuses, sowohl seiner Person als Charakter, wie auch als Schriftsteller. Als Neuigkeit kann Preger über das von ihm in einer Zürcher Handschrift entdeckte « *Minnebüchlein* » Seuses berichten, über das man bisher nichts gewußt hat [2], und welches er 1896 veröffentlichte. [3]

Die Arbeit über Seuse von R. Seeberg : « Ein Kampf um jenseitiges Leben. Lebensbild eines Mittelalterlichen Frommen (Seuse) in protestantischer Beleuchtung » [4], die den wissenschaftlichen Standpunkt im literarhistorischen Teil innehält, aber den mißlungenen und tendenziösen Versuch macht, den katholischen Mystiker unter « protestantischer Beleuchtung » zu sehen, und die erbauliche populäre Schilderung Seuses von Th. Jäger : « Heinrich Seuse aus Schwaben (genannt Suso). Ein Diener der ewigen Weisheit im XIV. Jahrhundert » [5] enthalten keine neuen Erkenntnisse.

Bald nach dem Tode des großen Mystikerforschers Denifle (1905) erscheint 1907 die endgültige wissenschaftliche Ausgabe der deutschen Seuse-Schriften von Karl Bihlmeyer : « *Heinrich Seuse. Deutsche*

[1] Afda. 9 (1883) S. 116.

[2] Preger. Mystik II. S. 344-347. — Das Minnebüchlein, das Pr. sicher Seuse zuschreibt, ist nach Bihlmeyer *nur* « *sehr wahrscheinlich* von Seuse » (Bihlmeyer-Seuse, S. 44* u. S. 537. Anm. ; hier steht das Büchlein S. 537-554 ; Auszüge davon hat Denifle im « Geistlichen Leben », S. 321 ff.).

[3] In den « Abh. d. bayr. Ak. d. W. hist. Kl. » 21. Bd. S. 425 ff.

[4] Dorpat 1889. 148 S. — Unter d. Titel : « H. Seuse, der Gottesfreund », steht ein Auszug daraus in Seebergs « Ges. Aufsätzen u. Vorträgen. Aus Religion u. Geschichte » I. 1906. S. 188-246.

[5] Basel 1893 (160 S.) ; Rez. von *Seemüller* « Euphorion » I. 1894. S. 387.

Schriften im Auftrag der württembergischen Kommission für Landesgeschichte. »[1] Sie ist ein Muster von genauer kritischer Arbeit in jeder Beziehung und ist auch allgemein als solche anerkannt worden.[2]

Damit schien Seuses Person und Werk für immer in der bestmöglichen Korrektheit gewonnen zu sein. Doch wurden schon nach zwei Jahren, 1909, wegen gewissen Widersprüchen Zweifel an der Autorschaft Seuses für die Vita durch Karl Rieder wieder aufgegriffen, wie sie bereits Ferd. Vetter angetönt hatte in der Studie: « *Ein Mystikerpaar* des XIV. Jahrhunderts. Schwester Elsbeth Stagel in Töß und Vater Amandus (Suso) in Konstanz. »[3] An und für sich ist Vetters Arbeit eine geistvolle und anregende Arbeit mit sehr scharfen Beobachtungen, die u. a. Pregers Kombinationen zu Fall bringen. Merkwürdig ist sie durch seine Behauptung, die Vorrede des Exemplars sei unecht (S. 58) und in der Vita bemerke man « eine fremde ausschmückende Bearbeitung » einer « dritten » Hand.[4] Erst Karl Rieder führt diese Gedanken konsequent weiter. Er *leugnet die Authentizität der Vita* und stellt sie als eine fromme legendäre Erzählung eines Seuse-Schülers hin.[5] Bundesgenossen erhielt die bestrickende Hypothese in Henri Lichtenberger, Professor für deutsche Literatur und Philologie in Paris[6] und Nik. Heller, dem Übersetzer der Seuse-Schriften.[7] Da die alte Ansicht mit starken Argumenten der neuen Anschauung gegenübertreten kann[8],

[1] Stuttgart. Kohlhammer, 1907.

[2] Von den vielen Rez. nenne ich neben der unten angeführten von K. Rieder nur die von *Ant. Schönbach*, Lit. R'sch. Sp. 123-126.

[3] = Öffentl. Vorträge gehalten in d. Schweiz. VI. 12. Basel 1882. 63 S. Es ist ein erweiterter Vortr. d. Verf. aus d. J. 1876, gehalten in Bern, der für eine Einleitung zur Ausg. von Seuses u. Elsbeths Schriften, die die « Bibl. älterer Schriftwerke d. dt. Schweiz u. ihres Grenzgebietes » veranstalten wollte, bestimmt war. Da dieser Plan nicht zur Ausführung gelangte (Vetter hat dann wenigstens die « Lebensbeschreibung der Schwestern von Töß » vollst. u. krit. hrg. 1906 = Dt. Texte d. M.-A. Bd. VI), gab er den Vortrag, von dem zunächst noch ein Auszug in der « Neuen Zürcher Ztg. » 1878, Nr. 533 erschien, einzeln heraus.

[4] A. a. O. S. 57 zu S. 23 bezügl.; s. S. 57 ff.

[5] Gött. gel. Anz. 1909. S. 483 ff. (171. Jahrg. I.) im Referat über Bihlmeyer-Seuse. S. 450-500. Die Problemstellung ab S. 488.

[6] Revue des Cours et Conférences: « Le mysticisme Allemand. Le mystique Suso » 18, 2 (1909/10) S. 433-447; 600-612; 683-695. 19, 1 (1910/11) 7-14; 73-81; 155-167; 203-228: unterstützt Rieder mit innern Gründen. Die Form der Arbeit als « Conférence » kennzeichnet z. gr. T. den wissenschaftlichen Wert.

[7] « Heller-Seuse ». Einführung S. XXV ff. wiederholt These u. Argumente von Rieder u. Lichtenberger.

[8] Bihlmeyer ist der Wortführer auf dieser Seite. Er ist Rieder-Lichtenberger entgegengetreten in den Rezz. von Lehmanns « Seuse », Theol. Revue 1913, Sp. 294,

ist auch hier, wie die Gottesfreundfrage, die Lösung des nicht weniger schwierigen Problems auf die philologisch-paläographische Forschung übertragen worden. Aber auch durch sorgfältige Prüfung der einzelnen Argumente Lichtenbergers hat neulich Reinhard Senn in seiner Berner Dissertation : « Die Echtheit der Vita Heinrich Seuses » [1] wohlbegründete Worte für die Verfasserschaft Seuses gesprochen, so daß sie kaum mehr bezweifelt werden kann.

H. DER WEITERE VERLAUF DER ECKHARTFORSCHUNG.

Noch ist der Forschungsbericht über Eckhart zu Ende zu führen. Die frühere Forschung hat ihn den Pantheisten zugezählt. Niemand hat zunächst Baaders gegenteilige Meinung aufgegriffen. Er gilt, H. Ritter ausgenommen, in geschichtlichen Darstellungen als Pantheist. Die Freude am mittelalterlichen Denker ging aber unvermindert weiter. Mit Spannung folgte man den Arbeiten Franz Pfeiffers, von dem man wußte, daß er deutsche Mystikertexte sammelte, um sie herauszugeben, und daß er zunächst auch die Schriften Eckharts im Sinne hatte.

Von unsern drei deutschen Mystikern hatte Eckhart als einziger das Glück, — man wird es trotz alledem so auffassen müssen, da nur die « Naivität » eines theologisch Ungebildeten es wagen durfte, so früh eine umfangreiche Masse Eckhartschen Gutes in Buchform allgemein zugänglich zu machen — von einem Germanisten ediert zu werden. Nachdem die Dichtung des Mittelalters wenigstens stofflich bekannt und ediert worden war, ist man allmählich auch auf die Prosadenkmäler jener Zeit aufmerksam geworden. In diesem Sinne entstanden die *Predigtausgaben* von Karl Roth [2], Herm. Leyser [3] und Franz Karl

u. Heller-Seuse, ebd. 1928, Sp. 81-88. — Ausführlich wird die Auseinandersetzung in dem bald zu erwartenden Neudruck seiner Seuse-Edition geschehen.

[1] In der Sammlung : « Sprache u. Dichtung », hrg. von Maync u. Singer, 45. Heft. Paul Haupt. Bern 1930 ; s. die anerkennenden Besprechungen *Bihlmeyers* in Th. Q. T. 1930, 4. Heft, u. *Dom. Planzers* O. P. im D. Th. 1931, S. 343 ff.

[2] Deutsche Predigten des XII. u. XIII. Jahrh. Quedlinburg u. Lpzg. 1839 (= 11. Bd. 1. Teil der « Bibl. d. ges. dt. Nationallit.).

[3] Dt. Pred. d. XIII. u. XIV. Jahrh. Ebd. 1838 ; (ebd. 11. Bd. 2. Teil).

Grieshaber. [1] Den Gedanken, der deutschen Philologie auch die Prosawerke der deutschen Vergangenheit zu erschließen, greift der Germanist Franz Pfeiffer (1815-1868) auf. Er will die deutschsprachige Literatur des XIV. Jahrhunderts zusammentragen, um sie dann in einer « Sammlung deutscher geistlicher Redner und Philosophen » [2] zu edieren, die « namentlich die Schriften von Meister Eckhart, Tauler, Seuse und Rulman Merswin » [3] aufnehmen sollte. Den ersten Band dieser Sammlung u. d. T. « *Deutsche Mystiker des XIV. Jahrhunderts* » [4] legt er 1845 vor, welcher enthält : Hermann von Fritzlars « Heiligenleben » (S. 3-258), Nikolaus' von Straßburg « Predigten » (S. 261-305) und im Anhang « Traktate » von David von Augsburg (S. 309-386) und zwei weitere Traktate von unbekannten Verfassern (S. 387-405), denen philologisch brauchbare Anmerkungen und ein « Verzeichnis der erklärten Wörter » folgen.

Der nächste Band ist für *Eckhart* berechnet. Die Arbeit schreitet aber langsam voran. Die Fülle des Handschriftenmaterials wächst fast unabsehbar. Nebenbei gibt er aus dem gesammelten Stoffe 1850 « *Predigten und Sprüche deutscher Mystiker* » [5], von denen aber die « Sprüche » erst 1858 erscheinen. [6] 1851 veröffentlicht er die « *Theologia deutsch* » « nach der einzigen bisher bekannten Handschrift ». [7] Und endlich sechs Jahre darauf, 1857, erscheint wenigstens der Text des zweiten Bandes der « Deutschen Mystiker » « Meister Eckhart » [8], um « die Schriften eines der tiefsten Denker aller Zeiten dem wissenschaftlichen Gebrauch nicht länger zu entziehen ». 45 Handschriften mit mehr oder weniger starken Beständen von Eckharttexten lagen Pfeiffer vor. Daraus stellt er einen *normalisierten* Text her. Dies war

[1] Dt. Pred. d. XIII. Jahrh. zum erstenmal hrg. 1. Abt. Stuttg. 1844 ; 2. Abt. 1846.

[2] D. M. I. S. VII.

[3] Ebd. S. XI.

[4] In der Göschenschen Verlagshdlg. Lpzg.

[5] Zfda. 8. S. 209-258.

[6] Germania. 3. S. 225-243.

[7] Stuttg. XVI-120 S. ; 2. verb. u. m. nhd. Übers. verm. Aufl. 1854(55) XXXII-239 S. 1873 [3], 1900 [4], 1924 [5]. In der 2. Aufl. hat Pfeiffer von diesem seit Martin Luthers Ausgabe v. J. 1518 immer wieder aufgelegten Büchlein 70 Ausgaben notiert. — Die neueren Ausgaben : *H. Büttner*, Das Büchlein vom vollkommenen Leben, eine deutsche Theol. 1907 ; *J. Bernhart*, Der Frankfurter. Eine dt. Theol. (übertr. u. eingeleitet) 1920. 1929 erschien die 90. Ausg. durch *Gottlob Siedel* bei Klotz, Gotha.

[8] Anastat. Neudrucke 1906 u. 1920.

nun ein gefährliches Unternehmen. Denn eine sichere Norm kannte ja Pfeiffer nicht. Die Texte aber sind so mannigfaltig überliefert ! Und dem Germanisten ging theologisches Wissen ganz ab, das ihn bei der Textkritik hätte leiten und unterstützen sollen, um aus dem bunten Wirrwarr das Richtige oder Wahrscheinliche zu erkennen. Das größte Unglück aber ist es, daß Pfeiffers Unternehmen mit diesem ersten Teil des zweiten Bandes der « Deutschen Mystiker » stecken blieb [1] ; die zweite Abteilung mit versprochenen kritischen Bemerkungen zur Lehre und besonders Überlieferung des Textes erscheint nicht mehr. Wie kann man sich über sein Verfahren in der Herstellung des Textes Rechenschaft geben ? Dasselbe Quellenstudium müßte sozusagen von vorn beginnen. Dennoch ist Pfeiffers großes Verdienst, eine unerwartete Fülle (wenn auch vielfach nur vermeintlicher) Eckharttexte zugänglich gemacht zu haben, anzuerkennen und Jakob Grimms Urteil : « es ist ein mühsames, großes bleibendes Werk » [2], ist heute noch im ganzen richtig.

Von der Wissenschaft wurde das Buch sogleich dankbar begrüßt. Schopenhauer nimmt Eckhart in sein System auf. Für den Sprachforscher Grimm bietet Eckhart Interesse, weil er die Sprache glänzend beherrscht und bei ihm « schöne Wörter und Ausdrücke » vorkommen. Sonst aber findet er ihn « unklar » ; er « ermüde aufs peinlichste ». Und am meisten sage er ihm da zu, « wo er aus der Enge der Religion in Ketzereien übergeht ». Von da aus « tut ihm (Grimm) der zu Rom aufgefundene Widerspruch leid ». Er besage allerdings nicht viel und « beweise weder für noch gegen ihn ». [3] Wie häufig wird dieser subjektive Standpunkt noch begegnen, der sich auf bloße Gefühle verläßt !

Bald erschienen Untersuchungen über das philosophische und theologische System Eckharts. Eine Bonner Dissertation vom Jahre 1858 von Peter Groß : « De Eckhardo philosopho » interpretiert ihn noch durchaus als Pantheisten. — Auf das Erscheinen der Pfeifferschen Ausgabe hielt der Basler Philosoph Karl Steffensen (1816–1888) daselbst einen Vortrag « *Über Meister Ekkhart und die Mystik* », den

[1] Pfeiffer hatte auch eine Seuse-Ausg. in Vorbereitung. Diesem Umstand verdanken wir die Rettung der wichtigsten Seuse-Handschrift aus Straßburg, die dort beim Bibliotheksbrand i. J. 1870 zugrunde gegangen wäre. Siehe die Schicksale dieser Hs. : Bihlmeyer-Seue, S. 4* f. — Betreffs Absicht einer Seuse-Ed. siehe *K. Bartsch,* in der Biogr. Pfeiffers, in Briefwechsel z. Jos. v. Laßberg u. L. Uhland, hrg. v. Pfeiffer, 1870. S. XXX f. u. XLVII.

[2] Jak. Grimm an Pfeiffer. Berlin 10. 12. 1857 ; in « Germania » 11 (1866) S. 239.

[3] Ebd. S. 239.

er « nur auf ausdrücklichen Wunsch » bald darnach drucken ließ.[1] Steffensen spricht hier über sein Lieblingsgebiet. Darum die warme Sprache, womit er zuerst die Mystik in ihrer geschichtlichen Entwicklung (S. 139-155), dann diejenige Ekkharts, seine « Lebensansicht » (S. 155-169) und ein paar besondere Punkte daraus (S. 170-201) voll Begeisterung « über seine großen Gedanken » schildert. Er sieht ein, « daß wir hier einen frommen christlichen Lehrer vor uns haben, aber freilich einen Mann, dem gewisse Erkenntnis-Gedanken, die in ihm ungewöhnlich lebhaft aufgegangen sind, über alles richtige Verhältnis hinaus lieb und wichtig geworden sind ». Darunter, meint er, habe « das gesunde Gleichmaß der Seele gelitten »[2], und die Verurteilung durch die Kirche erscheint von diesem Gesichtspunkt aus gerechtfertigt. — Beachtet zu werden verdient die Skepsis, die Steffensen der Frage der Echtheit der von Pfeiffer Eckhart zugeschriebenen Schriften entgegenbringt[3], und die « entschiedene » Verneinung, durch Pfeiffer über den mittelalterlichen Denker wesentlich Neues erfahren zu haben.[4] Das wichtigste an diesem Aufsatz ist, daß er in der Lehre Eckharts nicht mehr krassen Pantheismus sieht und auch seine Einordnung in die Geschichte der vorausgegangenen Philosophie z. T. wenigstens erkennt[5], obgleich auch hier die falsche Vorstellung herrscht, als hätte die Mystik absichtlich aus der Lehre der herrschenden Schule heraus gestrebt.[6]

Dann weist auch die um die Erkenntnis der deutschen Mystik so verdienstliche « *Deutsche Mystik im Predigerorden* » von Greith mit Nachdruck auf den « Stammhalter der deutschen Mystik »[7], allerdings

[1] *Geltzers*, Prot. Monatsbll. f. innere Zeitgesch. 11 (1858) S. 267-291, 359-386. Wieder gedruckt in « Ges. Aufsätze von Karl Steffensen m. einem Vorwort v. Rud. Eucken ». Basel 1890 (VII-332 S.) S. 133-201. — Dieses sowie ein noch aus Sts. Manuskr. 1894 veröffentlichtes Buch : « Zur Philos. d. Gesch. m. Vorw. v. Eucken » (XXVI-411 S.) ist alles, was von diesem gedankentiefen Metaphysiker, von dem sein zeitweiliger Kollege Eucken u. eine große Schülerschar begeistert waren, in Buchform erschienen ist. Doch ersetzt die Gediegenheit dieses Wenigen, das überraschende Tiefenblicke enthält u. mit bezaubernd schöner Sprache geschrieben ist, vollauf einen größeren Umfang seines Werkes. Vgl. die schöne Würdigung in Überwegs « Grundriß » 4 [12] (1923) S. 255 f.

[2] Ges. Aufs. S. 171 ; Monatsbll. S. 363 f.

[3] Ges. Aufs. S. 137 ; Monatsbll. S. 270.

[4] Ges. Aufs. S. 138 ; Monatsbll. S. 271.

[5] S. bes. Ges. Aufs. S. 172 ff. ; Monatsbll. S. 364 ff.

[6] Z. B. Ges. Aufs. S. 149 f. ; Monatsbll. S. 279 f.

[7] A. a. O. S. 60-69. — Seine Nachricht aus einer Hs., Eckhart sei 1324 im Kloster St. Katharinental b. Dießenhofen verweilt, erweist sich nicht als stichhaltig ; vgl. *Preger*, Vorarbeiten, S. 76.

mit starker Verdächtigung eines « praktischen Quietismus und einseitigen Spiritualismus » seiner Lehre.[1]

1864 erscheinen zwei Monographien über Eckhart. Die eine von R. Heidrich : « Das theologische System des Meister Eckhart » (20 S.)[2] will in Eckhart eine zwiespältige Natur erkennen. Er spreche zwei Sprachen : die Sprache des Herzens, d. i. die mystische, wo das entscheidende Wort liege, und die Sprache der Kirche und seiner Schule, wo er ausdrücklich auf der Scholastik beruhe.[3] Die andere große Arbeit von Jos. Bach (1833–1901) « *Meister Eckhart der Vater der deutschen Speculation* » (x-243 S.)[4] schlägt einen polemischen Ton gegen die bisherige falsche Deutung der Lehre des Meisters an. Das Werk ist als « Beitrag zu einer Geschichte der deutschen Theologie und Philosophie der mittleren Zeit » gedacht.

Die seit Hegel in Schwung gekommene Ansicht über Eckhart als Begründer des deutschen Denkens nimmt Bach sogar in den Titel und bezeichnet dadurch die Einstellung des ganzen Werkes. Eckhart ist ihm der « *Philosoph der Innerlichkeit* » und damit, sagt Bach, « ist seine Zeit und auch das *deutsche Gemüth* mit seinen Licht- und Schattenseiten charakterisiert ». Eckhart ist « aber auch ein speculativer Denker », ja er « bringe die früheren wissenschaftlichen Richtungen in sich zur Einheit ».[5] Das Buch hat verschiedene Vorzüge. Es ist mit Liebe zum behandelten Stoff geschrieben, die, wie der Verfasser selbst bekennt, ihn « manchmal über die strengen Grenzen der Objektivität zur Höhe der Emphase hinaufzog ».[6] Die Sprache ist verständlich und der Stoff übersichtlich geordnet, und zwar so, daß « Leben und Wirken Eckharts » zuerst im Zusammenhang seiner Zeit, sowohl der sozialen als geistigen Lage gesehen wird (S. 16-64). Denn dessen ist sich Bach bewußt — und hier zeigt sich der aus der tieferen Kenntnis der Scholastik gewonnene neue Vorteil auch für das Verständnis der deutschen Mystik — « daß die *Gegenüberstellung von Scholastik und Mystik vielfach eine leere Fiction*

[1] A. a. O. S. 67 f.

[2] Progr. d. königl. evang. Friedr. Wilh. Gymn. in Posen.

[3] A. a. O. S. 8.

[4] Braumüller. Wien. — Jos. Bach, 1856 zum Priester geweiht seit 1867 Prof. d. Theol. in München, ist ein beachtenswerter Vertreter der kathol. Theologie in der 2. Hälfte des XIX. Jahrh. Sein Hauptwerk « Die Dogmengesch. des M.-A. 1. Teil 1873 (451 S.) ; 2. Teil 1875 (767 S.) blieb unvollendet. Es behandelt den Stoff nur bis an die Hochscholästik heran, wie denn seine Arbeit sich meistens auf das Frühmittelalter erstreckte. — Biographisches : Hist. pol. Bll. 130 (1902) S. 465-485. (*J.* Schnitzer) ; Biogr. Jahrb. 6. 1901 (1904) S. 208-210 (Lauchert).

[5] A. a. O. S. 150.

[6] A. a. O. S. VII.

ist .... Die großen Mystiker waren auch Scholastiker und umgekehrt ». [1] Diese Ansicht hat zur Folge, daß in der Darstellung des « Systems Eckharts » (S. 65-149) häufig die älteren Philosophen zum Vergleich herangezogen werden. Daraus ergibt sich für Bach, daß Eckhart gar *kein Pantheist* ist. Immer wieder macht er darauf aufmerksam, daß Eckhart stets die Lehre der Scholastik vertrete oder diese sogar vervollkommne und den Pantheismus überwinde. [2] Ja, Bach geht so weit, daß er sich mit der Verurteilung einiger Sätze Eckharts gar nicht eigentlich auseinandersetzt. Nur einmal erwähnt er sie bei Gelegenheit der Seelenlehre, wovon « die Bulle des Papstes einige (Sätze) als ‚häretisch dem Wortlaute und der Verbindung' nach verworfen » hätte « Es sind aber », fährt er fort, « bei Eckhart noch viele Stellen zu finden wodurch er sich entschieden gegen den Pantheismus ausspreche. Jedenfalls habe er gerade dadurch (nämlich durch seine Seelenlehre) den einseitigen theoretischen Standpunkt der spätern Scholastik, welcher nothwendig in Rationalismus ausarten mußte, ebenso wie den modernen Pantheismus des ‚Begriffes' zur Unmöglichkeit gemacht ». [3]

Nach der Darstellung der Lehre Eckharts, die die tiefsten Schwierigkeiten nicht erfaßt, sondern eben die Anschauungen eines katholischen Theologen des XIX. Jahrhunderts, der sich an jenem alten System berauschte, in dieses hineininterpretiert, weshalb es denn auch glatt in seine eigene Philosophie aufgeht, kommt « die Schule Eckharts » (S. 150-233) zur Behandlung. Hier blickt genau der Grund hervor, warum Bach Eckhart so ausdrücklich « Vater der deutschen Speculation » nennt. Als « Philosoph der Innerlichkeit », was soviel heißt wie « des deutschen Gemüts », ist er der Begründer und Lehrer der deutschen Mystik und ihrer Vertreter : « Johannes Taulers » (S. 158-164), « Heinrich Susos » (S. 164-170), « Johannes Ruysbroeks. Gersons » (S. 170-175), vieler weiter unbekannter Schriftsteller, deren Schriften teils veröffentlicht sind, teils noch in den Handschriften ruhen (S. 175-209), dann endlich « Nicolaus Cusanus' » (S. 209-225), den Bach mit Begeisterung als größten Eckhartschüler würdigt, und zuletzt « der neueren Zeit » selbst, die bis zu Hegel hinauf nie den verbindenden Faden mit dem « Vater der deutschen Spekulation », Meister Eckhart, verloren hat (S. 225-232). [4]

[1] A. a. O. S. 7.
[2] A. a. O. Z. B. S. 69, 74, 84 f., 88, 90, 100 ff., 113 f., 159, 171.
[3] A. a. O. S. 85.
[4] Die am Schlusse S. 233-240 von Bach mitgeteilte « Auslegung des Pater noster » ist nicht die von Eckhart, s. Denifle : A. L. K. G. 2. S. 676.

Das Bedeutende der Bachschen Arbeit ist, die Meinung, Eckhart sei ein Pantheist, mit seiner Lehre selbst, die auf dem Boden der Scholastik steht, widerlegt zu haben. Sodann wird hier mit Eckharts gebräuchlichem Attribut ernst gemacht und gezeigt, daß er für eine Reihe anderer Mystiker der prägende Schöpfer neuer Gedanken gewesen ist. Man kann allerdings nicht leugnen, daß Bach in beiden Punkten zu weit gegangen ist, wenn er Eckharts Lehre ohne jeglichen Anflug von Pantheismus interpretiert wissen will (Bach scheint mir die von Baader in Aussicht gestellte Apologie Eckharts gebracht zu haben [1]) und seine Bedeutung als so hervorragend und für die ganze deutsche Philosophie richtunggebend schildert.

Bach bleibt in seiner Stellung zu Eckhart nicht allein. Katholischerseits erhält sein Buch eine übereinstimmende Aufnahme von Fr. X. Linsenmann. [2] Dann gesellt sich Wilh. Preger zu ihm, der im gleichen Jahr 1864 seine Eckhart-Studien beginnt, ebenfalls mit der Tendenz, Eckhart vom Pantheismus freizusprechen. Dabei führt er die von Pfeiffer gepflegte Manier weiter, z. T. namenlose oder mit Namen des Verfassers versehene mystische Schriften auf gewisse inhaltliche oder gedankliche Ähnlichkeiten mit sichern Eckhart-Texten hin einfach Eckhart zuzuschreiben. So glaubt Preger in einer Münchner Handschrift einen noch nicht veröffentlichten Traktat (er nennt ihn « Von zweierlei Wegen ») dieses Mystikers gefunden zu haben, den er, mit neuhochdeutscher Übersetzung begleitet, veröffentlicht ; daran knüpft er seine Ansicht über Eckharts Lehre in der « Zs. f. hist. Theol. » : « *Ein neuer Traktat Meister Eckharts und die Grundzüge der Eckhartischen Theosophie.* » [3] Jeden Schatten des Pantheismus versucht er aus dessen System zu verbannen. « Viele der kühnen Sätze Eckharts », sagt er, « erhalten das Maß für ihr richtiges Verständnis, sobald nur die Ideen Eckharts nach ihrem richtigen Zusammenhang richtig erfaßt sind. » « Gegen den Vorwurf des Pantheismus », fährt er dann fort, « glauben wir Eckhart mit gutem Grund in Schutz nehmen zu können ». [4]

Als Preger nachträglich erfährt, daß bereits Pfeiffer den Traktat veröffentlicht hatte — gleich zu Beginn von Pregers Mystikforschung zeigt sich seine mangelhafte Berücksichtigung der bereits vorhandenen

[1] Bach kennt Baaders Stellung zu Eckhart ; s. S. 230.

[2] Th. Q. T. 47 (1865) S. 167-182 ; eine Rez. erschien auch in den Gött. gel. Anz. 1864. S. 1201 ff. von H. Ritter ; sie lag mir nicht vor.

[3] 34 (1864) S. 163-204.

[4] A. a. O. S. 203 f.

Fachliteratur — und zwar als von « Bruder Franke von Köln » stammend [1], und als Pfeiffer auf dieser Annahme beharrt [2], liefert Preger den Beweis für seine Ansicht nochmals in den « *Kritischen Studien zu Meister Eckhart* » [3], wo er zugleich außer dem genannten Traktat eine Anzahl anderer und einige Predigtfragmente ebenfalls wegen offenbarer Übereinstimmung der Gedanken, der Form und des Ausdrucks Eckhart zuschreibt. [4] Preger wird bei diesen Studien von dem Glauben geleitet, daß Eckhart ein ganz origineller Denker sei, der auf keinem Vorher steht. Deshalb muß er auch der Verfasser der Schriften sein, die seine oder ähnliche tiefe Gedanken enthalten. Was von dieser Einstellung zu halten ist, wird später erörtert.

Das Interesse für Meister Eckhart wächst beständig. In verschiedenen Zeitschriften erscheinen *Aufsätze und Abhandlungen* über ihn. 1865 schreibt Ed. Böhmer in Giesebrechts Zeitschrift « Damaris » (neben Tauler und Seuse) eine unterhaltende Darlegung der Lehre des « Meister Eckart » [5], indem er Predigten und Traktate nach Pfeiffer übersetzt. Wahl untersucht die « Seelenlehre Meister Eckharts ». [6] « Über Meister Eckhart und die Mystik seiner Zeit » handelt in einem Vortrag W. Hollenberg. [7] A. Jonas stellt den Vergleich an : « Der transzendentale Idealismus Arthur Schopenhauers und der Mysticismus des Meister Eckhart. » [8] Im selben Jahr 1868, wo diese Artikel erscheinen, publiziert Adolf Lasson das umfangreiche Werk : « *Meister Eckhart der Mystiker.* Zur Geschichte der religiösen Speculation in Deutschland. » [9]

Ad. Lasson (1832–1917), « der Hauptrepräsentant der Hegelschen

[1] Zfda. 8 (1850) S. 243-251.
[2] Germania 10 (1865) S. 377.
[3] Zs. f. hist. Theol. 38 (1868) S. 453-517.
[4] Es sind folg. Texte : « Von dem höchsten Gute », S. 468-475 (Pfeiffer, Zfda. 8. S. 238-243, schreibt ihn « Kraft von Boyberg » zu) ; « Von der Lauterkeit », S. 476-480 (Pfeiffer, a. a. O. S. 251-258, unter « Johannes von Sterngassen ») ; « Von zweierlei Wegen », S. 481-488, s. o. S. 112 ; « Die Anregung u. Anweisung zu beschauendem Leben », S. 488-501 ; « Von dem Wesen u. den Personen der heiligsten Dreieinigkeit », S. 502-507 ; « 2 Predigtfragm. », S. 508-514 ; « Sechs Tugenden eines vollkommenen Menschen », S. 515-517 (Pfeiffer, Germania 3 [1858] S. 241-242, unter « Lesemeister von Köln », den er « ohne Zweifel » für Nik. v. Strßbg. hält ; ebd. S. 225).
[5] S. 52-97 ; S. 90-95 steht die Bulle (nach Raynald) übersetzt. Auch gibt er die Fundstellen der verurteilten Sätze im Pfeifferschen Texte.
[6] Studien u. Kritiken, 1868. S. 273-296.
[7] Zs. f. christl. Wissensch. 1868. S. 283-288 ; 294-297 ; 301-303.
[8] « Philos. Monatshefte », von Bergmann. 1868. II. S. 13-47 ; 161-197.
[9] Berlin. Hertz. xx-354 S.

Tradition » durchs XIX. Jahrhundert hindurch [1], gesteht, daß ihn Meister Eckhart gleich beim ersten Entgegentreten mit « unwiderstehlicher Gewalt fesselte ». [2] Auf Veranlassung seines Freundes Überweg hat er in dessen « Grundriß der Geschichte der Philosophie » die deutsche Mystik dargestellt. [3] Eine ausführlichere Bearbeitung schien ihm nützlich, und so schreibt er eine ausführliche Monographie über den « *Centralgeist aller Mystik* ». Die prinzipielle Einstellung Eckhart gegenüber bleibt sich gleich wie im « Paragraphen des Grundrisses ». Nur in materieller Hinsicht ist sie erweitert, indem der vorhandene Stoff reichlicher ausgebeutet wird. Was Lasson auszeichnet, ist ein tief eingedrungenes Erfassen der Lehre Eckharts und ein gänzliches Mißverstehen oder Unkenntnis der Lehre der katholischen Kirche. Daß Eckhart sich nicht gegen Scholastik und Kirche aufgelehnt hat, muß Lasson zwar aus den Schriften des Dominikaners selbst ersehen. Auf diese Tatsache macht er denn auch immer wieder aufmerksam. [4] Doch was diese sind und lehren, davon weiß Lasson gar nichts. Man glaubt nicht zu viel zu behaupten, wenn man sagt, daß er einzig durch Eckharts Zitate etwas Näheres von der Lehre Thomas' weiß. Für Lasson steht Eckharts « tief angelegter und großartig ausgebauter Gedankenbau » [5] urplötzlich da, ohne historische Einordnung, eine « *Schöpfung des deutschen Geisteslebens und des nationalen Charakters deutscher Religionsauffassung* ». [6] Weil Lasson über die Kirche, von der sich Eckhart gemäß Lasson selbst nicht losreißen wollte, nicht im geringsten oder dann eben ganz falsch unterrichtet ist, gelingen ihm solche Behauptungen wie folgende : Eckhart, « mehr Diener der christlichen Wahrheit, denn Diener der Kirche, . . . bildet durch die überall herrschende Unbefangenheit bei Auffassungen der christlichen Lehre . . . zu *der Lehre der römischen Kirche den diametralen Gegensatz* ». [7] Oder anderswo : « Eck-

[1] *Überwegs* Grundriß. 4[12], S. 562.

[2] Lasson, a. a. O. Vorrede S. III. — Es ist merkwürdig, wie Eckhart auf junge Gelehrte einen mächtigen Reiz ausgeübt hat : Schmidt, Martensen, Bach, Lasson begannen z. Teil mit Eckhart-Untersuchungen ihre Schriftstellerei.

[3] 3. Aufl. (schon 2. Aufl. 1866) 2. Teil (1868) : « Die mittlere od. die patristische u. scholastische Zeit », S. 217-235, zum größten Teil Eckhart (Thomas von Aquino wird auf 13 Seiten erledigt ! ! S. 189-201). In der neuesten Aufl. d. 2. Bdes. 1928 [11] ist Eckhart vom gründlichen Eckhart-Kenner *Jos. Quint* vorzüglich behandelt, S. 561-571.

[4] « Grundriß » 2 [3] S. 221 ; « Meister Eckhart », S. 54 ff. ; 63 f. ; 321 ff. usw.

[5] M. E. S. 340.

[6] M. E. S. 22.

[7] « Grundriß » 2 [3] S. 221.

hart hat sein Gedankensystem ausgebildet in offenbarem, und doch ihm selbst verborgenen Gegensatz gegen die römische Kirche, ihre Lehre und ihre Praxis. Nicht das Dogmatische macht selig und nicht die Werke, nicht die Kirche oder ihre Sacramente, nicht der Priester oder irgend eine Autorität. ... Gegen alle Werkgerechtigkeit, allen Lohndienst, allen Autoritätsglauben eifernd, hebt er nicht allein die römische Kirche, sondern alle Kirchen im Princip auf, ja in der Verwegenheit seiner Formulierung der sittlichen Aufgabe macht er, das Princip ins Extrem übertreibend und aller endlichen Schranken spottend, das sittliche Tun selber im Grunde unmöglich. »[1] Lasson rührt hier an das schwierige Problem der *Eckhartschen Ethik,* dessen Kühnheit er erkennt, aber nicht verstehen kann. Er sieht es zugleich als Problem jeder Mystik an. Diese nämlich will « persönlichen unmittelbaren Verkehr mit Gott », weshalb ihr « die Autorität der Überlieferung, die Gemeinschaft der Gläubigen, die Institution der Kirche wenig » gilt. [2] Mit dem Prinzip der christlichen Religion ist Mystik nach Lasson unvereinbar, obwohl sie auch ein Element darin bildet, « aber doch nur ein Element ». [3] Hier nun liegt für Lasson der Grund des Irrens Eckharts ; er hat das « *mystische Princip konsequent* » zur « *Selbständigkeit* » entwickelt und deswegen wächst er heraus aus jeder kirchlichen Form und steht dem Pantheismus wenigstens sehr nahe. [4] Und das ist auch der Grund, warum er Meister Eckhart « den Mystiker », ja den « Zentralgeist aller Mystik » nennt, womit Lasson sich schon äußerlich von Bach unterscheidet, der in Eckhart besonders den spekulativen Denker hat sehen wollen.

Das Buch ist mit Temperament geschrieben und bietet für die philosophischen Probleme Meister Eckharts eine Menge anregender Gesichtspunkte. Lasson spricht zuerst, um das Eckhart gegebene Attribut zu erklären, « über Wert und Wesen der Mystik » (S. 1-45), entwirft das Bild des « Lebens » (S. 46-70) und der « Lehre Eckharts » (S. 71-340), wobei er durch Zusammenfassung der ähnlichen Gedanken in Kapitel ein geordnetes System des Mystikers herstellt. Wie übrigens auch Bach, läßt er fast ausschließlich den Meister selbst sprechen und tritt nur hie und da selbst interpretierend in die Darstellung ein. Der « Schluß » (S. 341-345) faßt Lassons Ansicht über Eckharts Lehre kurz zusammen.

[1] M. E. S. 351. [2] M. E. S. 26.
[3] M. E. S. 31 ; vgl. S. 27 ff.
[4] M. E. S. 134 ff., wo Lasson klar die Schwierigkeiten Eckharts erkennt. S. 349.

Nicht nur dadurch, daß Lasson das Eigentümliche der Lehre Eckharts als Mystik und ihre Problematik seiner Kirche und dem ganzen Christentum gegenüber tiefer aufgegriffen hat als Bach, bedeutet Lassons Arbeit ein Fortschritt. Auch darin geht er ein gutes Stück in der Eckhartforschung voran, daß er die Mängel des Pfeifferschen Textes erkennt. Er trägt sogar über die Echtheit einiger Stücke Bedenken [1] und gibt nach Berliner Eckhart-Handschriften eine große Anzahl von Verbesserungsvorschlägen [2], die er später noch beträchtlich vermehrt. [3]

Unter den zahlreichen *Rezensionen* über Lassons Buch [4] müssen diejenigen von Wilh. Preger berücksichtigt werden. Er referierte zuerst darüber in der « Germania » 1869 [5], wo er die Mängel des historischen Wissens um Eckhart bei Lasson verbessert nach seinen eigenen Forschungen in den « Vorarbeiten ». In der ausführlicheren Kritik in « Zs. f. d. gesamte luth. Theol. » [6] greift er besonders Lassons Interpretierung der Lehre Eckharts an. Preger wirft ihm vor, daß er nicht genügend in das Gedanken-System des Mystikers eingedrungen sei, daß er die « Principien der Eckhartischen Speculation » nicht erfaßt habe. Der beiden Ansicht von der Mystik ist gerade entgegengesetzt. Während Preger schon in der frühern Arbeit [7] von Eckharts erstem Begriff « *Wesen* » die Offenbarung ausgehen läßt und diese selbst als Hauptmoment der Lehre Eckharts ansieht, ist für Lasson das höchste Ziel dieser und überhaupt der Mystik der Rückgang, *das Versinken des Geoffenbarten* in das Unoffenbare *Nichts*. [8] Sicher ist Lasson in das Verständnis Eckharts weiter vorgedrungen als Preger und trotz allem Schiefen, das sich aus dem grundfalschen Glauben ergab, Eckharts Lehre und System stehe ohne jedes Bindeglied mit seiner Vorzeit da, hat Lasson eine tüchtige Arbeit über Eckhart geliefert. Pregers Auffassung geht nicht so tief, ist nicht originell, schrecklich gekünstelt und gezwungen und krankt zudem ebensosehr am Mangel scholastischer Vorbildung.

[1] M. E. Vorrede, S. v f.
[2] M. E. ebd. S. VII-XVI.
[3] Zfdph. 9 (1878) S. 16-28.
[4] Vgl. « Germania » 14 (1869) S. 501.
[5] Ebd. S. 373-380 (Kleindruck).
[6] 1870. S. 59-74. « Meister Eckharts Theosophie u. deren neueste Darstellung. »
[7] Zs. f. hist. Theol. 34 (1864) S. 187 ff. u. dann in seiner « Gesch. d. Mystik » I. S. 368 ff.
[8] « Meister Eckhart », S. 153 ff. ; vgl. S. 134 ff.

Viel glücklicher ist Preger auf der Suche nach historischen Tatsachen im Leben Eckharts in seinen schon öfters erwähnten « *Vorarbeiten* ». [1] An Hand seiner Nachforschungen über das äußere Ordenswesen der Dominikaner im XIII. und XIV. Jahrhundert [2] gelingt es ihm, wichtige Rückschlüsse auf den Lebensgang Eckharts zu machen, sodaß er das Wissen Quétif-Echards und Schmidts, das Bach und Lasson nicht weiter geführt hatten, beträchtlich vermehren kann. Vor der spätern Forschung haben sich seine Ergebnisse z. gr. T. als richtig bewährt. Nur jene hielten nicht stand, welche Eckhart in nahe Beziehung mit den Begharden und darum in frühen Konflikt mit der kirchlichen Zensur stellen wollten (s. u. S. 126). Von großer Wichtigkeit ist sodann der Nachweis, daß eine Bulle gegen die Begharden von 1330 gar nicht existiert, sondern daß sie die Bulle gegen Eckhart ist, die aus Ordensrücksichten als eine Verurteilung der Begharden ausgegeben wurde. [3]

Im gleichen Jahre publiziert Preger Pfeiffers Abschriften der Akten zu Eckharts Prozeß in der Abhandlung : « *Meister Eckhart und die Inquisition.* » [4] Mit dem Aufwand aller möglichen Spitzfindigkeiten sucht er den Beweis zu konstruieren, daß Eckhart nicht widerrufen habe und auch nicht widerrufen hätte, daß die Behauptung der Bulle reiner Lug und Trug sei.

Fünf Jahre nach diesen verschiedenen Vorarbeiten glaubte Preger die Studien so weit gediehen, um das eigentliche Werk vollführen zu können : 1874 kam der 1. Bd. seiner « *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter* nach den Quellen untersucht und dargestellt » heraus, der hauptsächlich Eckhart betrachtet. [5] Über die Resultate seiner frühern Forschung geht er nicht hinaus. Die Autorschaft Eckharts für die betreffenden Traktate behauptet er hier wieder und gibt einen neuen dazu : « Von dem Schauen Gottes durch die wirkende Vernunft » [6] ; die Ansicht über « Eckharts Lehre » (S. 368-458) ist dieselbe geblieben, er verwendet wieder seine historisch-chronologischen Forschungen (S. 325-367). Neu ist der Versuch, die « Zeit einzelner Schriften » (S. 309-317) Eckharts zu bestimmen, indem er drei Perioden unter-

[1] Zs. f. hist. Theol. 39 (1869). « 5. Meister Eckhart », S. 49-79.
[2] Ebd. S. 3-35.
[3] Ebd. S. 77-79.
[4] Abhdl. d. k. bayr. Ak. d. W. hist. Kl. 1869. 11. Bd. 2. Abt. S. 3-47 ; auch sep. 1869. 47 S.
[5] Lpzg. Dörffling u. Franke ; als 3. Buch : « Meister Eckhart », S. 309-458.
[6] A. a. O. S. 317-324, Anhang (Text) S. 484-488.

scheiden zu können glaubt : Erfurter Zeit um die « Reden der Unterscheidung », Straßburger Zeit um die « Schwester Katrei » und die Kölner Zeit um Predigten, die lehren, « daß etwas in der Seele sei, das ungeschaffen und unschaffbar sei ». Dieser Versuch war eine bloße Spielerei, die ganz und gar jeder festen Grundlage entbehrte. [1]

Pregers Werk wurde z. T. mit Anerkennung aufgenommen. Wilhelm Scherer spendet ihm nur Lob und nennt « es in mehrfachem Sinne einen Abschluß der bisherigen Arbeiten über die mittelalterliche deutsche Mystik ». [2] Auch die « Allg. ev. luth. Kirchenztg. » [3] nahm « dieses bedeutende Werk » mit Begeisterung auf. Eine ganz vernichtende Kritik aber ist die von Denifle: « Eine Geschichte der deutschen Mystik. » [4] Man könnte wohl kaum mit überlegenerem Spott und schlagenderem Witz ein verfehltes Werk angreifen und unmöglich machen. Eben hatte Denifle Schmidts « Nikolaus von Basel » beseitigt. Nun stößt er hier die prinzipielle anti-scholastische Haltung der bisherigen Mystikforschung mit einem Male um. Mit beißendem Hohn begießt Denifle Pregers falsche Behauptungen und Ansichten, die er von seinem einseitig protestantischen Blickpunkt aus unausgesetzt über die ganze mystische Bewegung des Mittelalters vorbringt. Mit unbarmherziger Strenge deckt er dessen vollständig unzulängliche Bildung für die Abfassung einer « Geschichte der deutschen Mystik » auf. Denifle reißt aber nicht nur nieder. Er baut auch auf, indem er der Mystikforschung klar die Bahn vorweist, auf der sie zum richtigen Ziel fortschreiten muß. Abgesehen davon, daß er immer wieder auf die ganz unzuverlässige Text-Edition Pfeiffers hinweist, bringt er durch den Vergleich der Lehre Eckharts mit der Scholastik klar die enge Abhängigkeit des erstern von der letztern zur Kenntnis. Die übertriebene Verehrung Meister Eckharts als eines der « ersten christlichen Denker », welche Preger auf den Gipfel der Übertreibung steigert, wenn er ihn sogar den « Vater der christlichen Philosophie » nennt [5], als ob

[1] Das geht schon daraus hervor, daß der Anhaltspunkt für die Straßburger Periode, « Schwester Katrei », nicht echt ist. *Denifle* hat es zum ersten Mal behauptet, aber den versprochenen Beweis nie gegeben. Ihn lieferte *O. Simon.* in der Haller Diss. : Überlieferung u. Handschriftenverhältnis des Traktats d. Schw. K. 1906.

[2] « Beilage zur Allg. Ztg. » 1874, Nr. 343.

[3] 1875, Sp. 60 f. — Außerdem erschienen Rez. in « Lit. R.-Schau » 1875, Nr. 7 (*Lütolf*) ; « Lit. C'bl. » 1875, Nr. 31 ; « Bonner Lit. Bl. » 1875, Nr. 8 ; usw.

[4] H. p. Bl. 75 (1875) S. 679-706 ; 771-790 ; 903-928.

[5] *Preger*, Mystik I. S. 386, 458.

es vorher keine solche gegeben hätte, wird einfach lächerlich gemacht. Ebenso wird auch die protestantische Wertung der deutschen Mystik im ganzen, die aus dem Mangel auch des primitivsten Verständnisses der katholischen Lehre entsprang [1], für jeden Einsichtigen zerstört.

Preger aber ging diese Einsicht nicht auf. Er verharrt bei seinem Urteil über Eckhart und verteidigt es im 2. Bd. des Werkes. Wie mangelhaft das Ganze der Pregerschen Arbeit ist, geht hier daraus hervor, daß er erst jetzt, durch die Kritik Denifles belehrt [2], die wichtigsten Punkte der Lehre Eckharts und der auf ihr stehenden sogenannten « neueren Schule » der Mystik zur Darstellung bringt. [3] Auf den Beweis Denifles von der nahen Beziehung zwischen deutscher Mystik und Scholastik und auf die Forderungen an einen « Geschichtsschreiber der deutschen Mystik » (s. o. S. 15 f.) geht Preger aber nicht ein. So ist diese Darstellung ein wahres « Quodlibetum Pregerianum », wie es Denifle nennt, geworden, das Unsinn neben Unsinn stellt. Im selben unverbesserlichen Geiste hat Preger auch den « Eckhart »-Artikel in der A. D. B. 5 (1877) S. 618-626 geschrieben.

Pregers Interpretierung des Widerrufs oder der Unterwerfung Eckharts unter das Urteil der Kirche [4] hat neben Denifle in seiner Kritik [5] auch Alois Lütolf in einer eigenen Entgegnung angegriffen : « Über den Proceß und die Unterwerfung Meister Eckharts. » [6] Klar und bündig brandmarkt Lütolf das parteiische und eines gewissenhaften Historikers unwürdige Verfahren Pregers, das den historischen Tatsachen und dem Wortlaut der vorliegenden Akten Gewalt antut, um sie in die willkürliche Konstruktion unterzubringen. [7]

Ich habe Pregers Arbeiten an Meister Eckhart ganz durchgeführt des Zusammenhangs wegen, aber auch deshalb, weil Preger ältere Literatur kaum berücksichtigt, sich also in seinen Anschauungen von

[1] Man vgl. die ungenießbar tendenziös-protestantische Schlußfolgerung aus der Darstellung Eckharts in Pregers Werk : « Consequenzen der eckhartischen Lehre », S. 449-458. Mit Recht nennt Denifle das ganze Buch eine « Tendenzschrift » (S. 927).

[2] A. a. O. S. 926.

[3] *Preger*, Mystik II. S. 178-246.

[4] Außer seiner Abhdl. « Meister Eckhart u. die Inquisition », in Mystik I. S. 360 ff. ; S. 365 ff.

[5] A. a. O. S. 906 f.

[6] Th. Q. T. 1875. S. 578-603.

[7] Ausführlich setzt sich mit Pregers Ansicht auseinander : *Ant. Pummerer* S. J., Der gegenwärtige Stand d. Eckhart-Forschung. Gymn. Progr. Feldkirch 1903, sep. S. 37-49.

vornherein von andern weder beeinflussen noch belehren läßt. Es sind aber unterdessen verschiedene Arbeiten über Eckhart geliefert worden. 1871 ist Aug. Jundt mit der Studie: « *Essai sur le mysticisme spéculative de maître Eckhart* » [1] hervorgetreten, der 1875 eine zweite Schrift folgt: « *Histoire du Panthéisme populaire au moyen âge et au XVI*^{me} *siècle*, suivie de pièces inédites concernant les Frères du libre esprit, maître Eckhart, les Libertins spirituels etc. » [2] Diese letztere bringt vor allem einen bedeutenden Umfang von bisher noch nicht veröffentlichten Eckharttexten. [3] In beiden Publikationen verficht Jundt sehr lebhaft die Annahme, daß Eckhart in Straßburg [4] und nicht, wie Preger in seinen Schriften wahrscheinlich machen will, in Thüringen geboren sei. [5]

Von Bedeutung ist die schöne Untersuchung von Fr. X. Linsenmann: « *Der ethische Charakter der Lehre Meister Eckharts* » 1873. [6] Linsenmann (1835–1898), seit 1867 Professor an der kath. theologischen Fakultät in Tübingen, « eine Zierde der kath. Tübinger Schule » [7], hatte sich bereits in der Rezension über Bachs Buch mit Eckhart beschäftigt. [8] Hier schon formuliert er Gedanken seiner spätern Schrift wie: « Keinem Mann unter allen, deren Lehren je einer kirchlichen Censur verfielen, würde man so großes Unrecht thun, wie ihm (nämlich Eckhart), wenn man seine Lehre einzig aus den verurteilten Sätzen construiren wollte; ... sie sind Ausschweifungen des Denkers, die ihr Correktiv im eigenen Sinn immer wieder finden. ... Der Eckhart, dessen Thesen von unserer kalt bedächtigen Wissenschaft als Warnungstafel vor mystischen Abirrungen ausgestellt werden, ist nicht der Ordensprovinzial und weit berühmte Prediger, der als eine Leuchte der Kirche von seinen Zeitgenossen verehrt wurde. » [9]

Was die Abhandlung kennzeichnet, ist, wie bei Bach, der fort-

[1] Strsbg. Treuttel et Wurtz. — Diese u. die nächste Arbeit Jundts lagen mir nicht vor.

[2] Paris. Sandoz et Fischbacher.

[3] A. a. O. S. 231-280.

[4] « Essai », S. 39 ff. u. « Histoire », S. 57 ff.; vgl. *Preger*, Mystik I. S. 325 f. Anm., u. Denifle, A. L. K. G. 5 (1889) S. 350.

[5] « Vorarbeiten », S. 61 f. « Mystik » I. 325 ff.

[6] In den: « Tüb. Universitätsschriften a. d. J. 1873. » Nr. 2 (gedr. b. Heinr. Laupp). 60 S.

[7] Über ihn s. A. D. B. 52. S. 2-5 (*Lauchert*); Biogr. Jahrb. 3. Bd. 1898 (1900) S. 120 f. (*Krauß*), u. bes. Th. Q. T. 81 (1899) S. 375-396, von *Ant. Koch*.

[8] Th. Q. T. 47 (1865) S. 167-182.

[9] A. a. O. S. 171.

währende Hinweis auf Eckharts prinzipielle Übereinstimmung mit der mittelalterlichen Philosophie und der katholischen Kirche überhaupt. « Eckhart », sagt er, « ist Theologe und mit seinen Voraussetzungen auf dem Boden des Kirchenglaubens und der scholastischen Wissenschaft, ... er setzt die Einheit der Scholastik und Mystik in ihren Bestrebungen und Zielen voraus ».[1] Von da her polemisiert Linsenmann besonders gegen die irrigen Behauptungen Lassons. In anderer Hinsicht entgehen Linsenmann aber auch nicht die Schwierigkeiten, die Eckharts Lehre einer durch und durch kirchlichen Interpretation bietet. Er nennt sie « Ausschreitungen », « excessive Äußerungen », die aber « nicht die Quintessenz seiner Lehre sind ».[2] In dieser Beziehung unterscheidet sich Linsenmanns Arbeit über Eckhart von den frühern, die im Jubel der Begeisterung die vorhandenen Irrtümer oder wenigstens Kühnheiten kaum mehr sahen.

Etwas unklar scheint mir Linsenmanns Ziel, zu erweisen, « daß Eckhart vornehmlich und in erster Linie Ethiker ist »[3], « daß Eckhart, wie wenige nach ihm, ein Vorkämpfer des sittlichen Idealismus und Spiritualismus war, und daß er die ethischen Ideen dieses Idealismus an die speculative Mystik anknüpfte und mit genialer Kraft in das praktische Leben umsetzte ».[4] Sein glücklicher Gedanke will aufzeigen, wie Eckharts bis zum Paradoxon getriebener Erkenntnisdrang, der nur im stillen Wesen ruhen will, auf seine Ethik übertragen, die scheinbare Verwerfung jedes äußern Mittels und Werkes zur Folge hat (was Lasson als jeder Kirche und Offenbarung feindliche Haltung der Lehre Eckharts deutete). In Eckharts Ethik herrscht das Verlangen nach dem Wesentlichen, nach der innern Gesinnung, nach dem Eins-sein mit dem Wesen selbst, wo alles mittellos ist. Das bringt die ausgesprochene bis auf die höchste Spitze getriebene spiritualistische Ethik Eckharts mit ihrer unerhörten Feinheit und Erhabenheit hervor, wobei aber gerade in deren Spitzenhaftigkeit die verfänglichsten Irrtümer vorhanden sind.

Die Freude an Eckharts Schriften ließ bis dahin besonders *Philosophen* und *Theologen* deren Gedankengehalt untersuchen und deuten Dabei ist die Bewertung dieser deutschsprachigen Philosophie vom philologischen Standpunkt her, wie sie zu Anfang der Periode der Entdeckung der deutschen Mystik zu beobachten war, bis auf gelegent-

[1] « Der eth. Charakter », S. 9.
[2] A. a. O. S. 5.
[3] A. a. O. S. 7.
[4] A. a. O. S. 21.

liche Anspielungen in den einzelnen größern Werken beinahe verstummt. Die mhd. Sprachforschung ging daran vorüber. Ein Philosoph ist es, der auch auf die *Bedeutung* der Mystiker und besonders Eckharts für die *deutsche Sprachgeschichte* nachdrücklich wieder aufmerksam macht, nämlich Rud. Eucken in seiner « *Geschichte der philosophischen Terminologie* ». [1] Er sagt da : « Wie sich seine (Eckharts) Persönlichkeit in ihrer Hoheit, Innigkeit und Macht auch in der Sprache bezeugt, wie gewaltig er das Vorhandene bewegt, um es zum Ausdruck seiner Geisteswelt zu bilden, wie selbständig und kühn er auch mit Neuschöpfungen vorangeht, das verdiente in der That eindringende Untersuchung. » [2] Daraufhin läßt sich E. Kramm zu diesbezüglichen Studien anregen und gibt davon « vorläufige Proben » im Aufsatz : « *Meister Eckeharts Terminologie* in ihren Grundzügen dargestellt. » [3] « Von den Kräften der Seele ausgehend und zum Wesen der Seele zurückkehrend », behandelt er « in ungebundener Weise die termini noëtischer, metaphysischer und psychologischer Art ». [4] In die Einzelheiten der Terminologie Eckharts geht Kramm im Hinblick auf die angekündeten Entdeckungen lateinischer Eckhartschriften nicht ein. Obwohl einige einseitige Äußerungen Kramms Widerspruch verdienen — so meint er, Eckharts « philosophische und theologische Neuerungen ... besitzen für uns keinen rechten Wert mehr ; sie sind seit Jahrhunderten überholt und abgestorben » [5] ; er will dann aber bei Eckharts Erkenntnislehre « ein Stück Kant » erblicken [6], oder er sagt : « Der Hypothese, daß der Meister Schriften lateinisch verfaßt habe, die von andern ins Deutsche übertragen wurden, stehen wir unsympathisch (!) gegenüber ... » [7] — ist die Arbeit ergebnisreich und anregend. Durch ihren ganzen Verlauf kommt klar zur Geltung, daß Eckhart auf seinen Vorgängern steht, nicht nur mit seinen Gedanken, auch in seinen Ausdrücken.

Bevor ich zur Publikation der lateinischen Schriften durch Denifle

[1] Lpzg. Veit, 1879. S. 118-122.
[2] Ebd. S. 118 f.
[3] Zfdph. 16 (1884) S. 1-47.
[4] A. a. O. S. 46.
[5] A. a. O. S. 3.
[6] S. 23.
[7] A. a. O. S. 47. — Dieses so unwissenschaftliche Hineinspielen subjektiver Stimmung, das schon bei *Grimm* beobachtet wurde, erscheint auch bei *Max Pahncke*, Untersuchungen zu den deutschen Predigten Meister Eckharts (Haller Diss. 1905), dem die « lateinischen Schriften Eckharts gleichgültiger sind als die deutschen » ; « der Thomist u. Scholastiker Eckhart », fährt er fort, « ist uns Nicht-Thomisten wenig wichtig u. interessant ». S. 14.

übergehe, verzeichne ich noch die Eckharttexte, die *außer* der Eckhart-Ausgabe von Pfeiffer bekannt wurden. Die Drucke von Preger und Jundt wurden genannt. In der « Germania » (20 [1875] S. 223-226) gibt Fedor Bech « *Bruchstücke zu Meister Eckhart* » (zu Traktat XVII. Pfeiffer, S. 543 ff.) ; Birlinger teilt in der « Alemania » (3. [1875] S. 15-45 : zu « Schwester Katrei » ; S. 97-119 neben andern Autoren) « *Traktate Meister Eckharts* » mit. 1872 (Zfda. 15. S. 373-435 ; 436-439, Nachrichten) hatte bereits Ed. Sievers *26 Predigten* aus zwei bisher unbenutzten Handschriften herausgegeben. Anton Schönbach veröffentlicht 1891 (Zfda. 35. S. 215-222) ein Eckhart-Bruchstück, das identisch ist mit Sievers Zfda. 15. S. 413 ff., und das, wie Schönbach erkannt hat, das erste Drittel des von Pfeiffer, Zfda. 8. S. 238 ff; « Kraft von Boyberg » zugeschriebenen Traktats ausmacht (s. o. S. 113). fälschlich vermutet Schönbach Eckhartsches Gut unter dem ebd. S. 222-225 mitgeteilten Text. [1] Sehr erweitert wurde das Eckhart-Material durch die Publikation von Franz Jostes : « *Meister Eckhart und seine Jünger.* Ungedruckte Texte zur Gesch. d. dt. Mystik » 1895 [2], aus einer Handschrift des Katharinenklosters zu Nürnberg, deren Einleitung anregende Gesichtspunkte für die Mystikforschung überhaupt bietet, und « Germania » 1886. 1-14. — Zu erwähnen sind das « Gedicht auf Meister Eckhart » (das bekannte Gedicht einer Nonne), herausgegeben von C. Höfler, in « Germania » 15 (1870) S. 98 f. und « Wie Meister Eckhart kam ein schoner nackender pub » von F. Bech (in Versen, was Pfeiffer, S. 624 f., in Prosa) « Germania » 22 (1877) S. 391 f.

Der scharfe Tadel Denifles an der falschen Beurteilung und maßlosen Einschätzung Eckharts erhielt volle Berechtigung durch seinen unerwarteten Fund *lateinischer Schriften* des « deutschen » Mystikers von beträchtlichem Umfang. Denifle kündigte diese Entdeckung zuerst 1880 an. [3] Es machte sogleich Aufsehen. Man wartete gespannt auf

[1] Es ist aus einer deutschen Übersetzung eines Traktats de rectis et perfectis virtutibus sive paradisus animae, der oft Albertus M., aber auch Humbert de Romanis O. P. zugeschrieben wird ; die Verfasserfrage ist nicht zu entscheiden, wenn auch die Herkunft aus deutschen Dominikanerkreisen ziemlich wahrscheinlich ist. Vgl. *A. Vonlanthen*, Geilers Seelenparadies im Verhältnis zur Vorlage. Diss. Freiburg i. Sch. 1931. S. 5 ff. ; dagegen verteidigt : Albert le Grand, Le Paradis de l'âme. Trad. *G. Vanhamme*. St. Maximin, 1921, die Herkunft der Schrift aus franziskanischem Kreise.

[2] = Collectanea Friburgensia Bd. 4.

[3] Allg. Ztg. 1880, Beil. Nr. 255 ; Denifle-Seuse 1. S. VIII und 640.

deren Bekanntgebung. Doch zog es sich lange hinaus. Denifle war in andere Forschungen vertieft, die zwar nebenbei auch für Eckhart etwas abwarfen, nämlich « *Actenstücke zu Meister Eckharts Proceß* ». [1] Endlich 1886 erscheinen die epochemachenden Arbeiten in dem von ihm und Franz Ehrle S. J. begründeten und herausgegebenen : « Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters », 2. Bd. : « *Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre* », S. 415-615 (S. 533-615 ausschließlich Text, und zwar charakteristische Stellen, auch in der Abhandlung häufige z. T. umfangreiche Zitate) mit zwei Beilagen : « *Acten zum Processe Eckeharts* », S. 616-640 (genauer als Preger) und « *Über die Anfänge der Predigtweise der deutschen Mystiker* », S. 641-652 und zuletzt Nachricht über « *Das Cusanische Exemplar lateinischer Schriften Eckeharts iu Cues* », S. 673-687, welches er gerade nach der Drucklegung seiner Abhandlungen noch gefunden hatte.

Was sich in Denifle seit seiner Beschäftigung mit der deutschen Mystik an Ärger über deren Behandlung von gewisser Seite angesammelt hatte, scheint er hier mit der ihm von Natur zur Verfügung stehenden geistigen Lebendigkeit von sich zu schütteln. Die von Anfang an behauptete nahe Beziehung der deutschen Mystik zur Scholastik des Mittelalters ist durch diese Schriften Eckharts glatt bewiesen. Sie fordern geradezu die Eingliederung in den großen Bau der mittelalterlichen Scholastik. Die vielgepriesene Originalität von Eckharts Denken, Pregers Formulierung vollends, erscheint als unmögliche, unbegreifliche Überwertung. Denn nicht nur nicht originell ist Eckhart, er ist — ich interpretiere Denifle — ein ganz mittelmäßiger, « *unklarer Denker,* ... der sich der Consequenzen seiner Lehre resp. seiner Ausdrucksweise nicht bewußt » ist, den « in den entscheidenden Momenten die Klarheit verläßt ». [2]

Es wird mit den lateinischen Schriften klar, « daß die deutschen Schriften allein nicht ausreichen, um uns einen richtigen Blick in Eckeharts Lehre zu gewähren », daß « erst die lateinischen Schriften uns genügenden Aufschluß geben » über gewisse Begriffe, die sonst unbestimmt erscheinen. [3] Denifle geht so weit zu behaupten, « daß die deutschen Predigten und Tractate bei Beurteilung von Eckeharts Lehre nur in zweiter Linie in Betracht kommen können ». [4] Aus den

[1] Zfda. 29 (1885) S. 259-266.
[2] A. a. O. S. 482.
[3] A. a. O. S. 486.
[4] A. a. O. S. 423.

lateinischen Schriften « ersieht man sofort, daß Eckehart dort, wo er im richtigen Geleise ist, die ganz gewöhnliche scholastische Lehre vorträgt, ohne dabei den Scharfsinn und die Klarheit seiner Vorgänger zu erreichen ». In seinem offen zutage tretenden Bestreben, « etwas Neues zu sagen, was bisher . . . nicht gelehrt worden ist », mangelt ihm « die geistige Begabung, über die Scholastik hinauszugehen und doch innerhalb der Grenzen der Wahrheit zu bleiben ». [1] Diese überschreitet er aber mit seinem « *Grundirrthum* », indem er « das *Creatürliche* mehr oder weniger *mit dem Göttlichen identificiert* » [2], den Begriff des « esse rerum » in seiner Unklarheit mit dem « esse dei » nicht genügend unterscheidet. [3] Und « es beweist », so meint Denifle, « die völlige Verschwommenheit und Unklarheit des Eckehartschen Denkens, daß Eckehart noch immer wähnte, er destruiere nicht das esse rerum ». [4] « Vom Pantheismus » kann Denifle « Eckehart keineswegs freisprechen ». [5] Und diesen Grundirrtum, so meint Denifle, hat « von den bisherigen Forschern auch nicht einer . . . erraten ». [6] Darum kann vor Denifle auch nicht eine der frühern Arbeiten irgendwie bestehen. Über alle wirft er das ungünstigste Urteil, sowohl über die, welche in Eckhart einen gewöhnlichen Pantheisten sahen, als über jene, welche seine « excessiven Äußerungen nach den correcten Lehrsätzen zu interpretieren » suchten (Linsenmann !). [7] Sie alle sind « völlig unbrauchbar geworden ». [8]

Für Eckhart wie für die deutsche Mystik überhaupt resultiert, daß *beide « völlig auf dem Boden der Scholastik stehen »* [9], nämlich in « der Speculation über das Wesen Gottes, über die Trinität, die göttlichen Ideen, über das Verbum divinum, über das Verhältnis der Welt zu Gott, über das menschliche Erkennen, sowohl in sich betrachtet, als in seiner Beziehung zu Gott. Darauf bauten sich dann die Lehren vom Seelengrund, von der Gottesgeburt im Gerechten », ihre « *Eigenthümlichkeit* . . ., daß sie mehr als frühere Scholastiker das Wesen Gottes in sich, in seiner Stille, gegenüber der Entfaltung und dem Wirken der

[1] A. a. O. S. 522.
[2] A. a. O. S. 519.
[3] A. a. O. S. 484 ff.
[4] A. a. O. S. 519.
[5] Ebd.
[6] A. a. O: S. 486.
[7] A. a. O. S. 519. Anm. 2.
[8] A. a. O. S. 687.
[9] A. a. O. S. 525.

drei Personen betonten ». « *Hierin* » aber, sagt Denifle (nämlich in den zuletzt genannten Punkten), « *liegt das Specifische der deutschen Mystik gegenüber der deutschen Predigt der vorhergehenden Epoche* ». Aber auch « hier finden wir die scholastische Speculation als Voraussetzung, und vielfach bloß die Resultate derselben verwertet und verarbeitet ». [1] « *Originalität* aber bekunden die deutschen Mystiker ... *bloß* in der Art und Weise, die scholastischen Gedanken *deutsch* auszudrücken. Nicht als tiefe, klare Denker, sondern als Vermittler zwischen dem scholastischen Ideenkreis und dem Verständnis eines deutsch sprechenden Publicums verdienen sie große Beachtung. » [2]

In der ersten Beilage stellt Denifle dar, was wir überhaupt Sicheres um Eckharts Lebenslauf wissen. Da fallen vor allem die auf bloßen Vermutungen oder auf falsch gedeuteten Dokumenten beruhenden Annahmen der persönlichen Beziehungen Eckharts mit den häretischen Begharden dahin. Vor dem in Köln im Jahre 1326 gegen ihn eingeleiteten Prozeß ist Eckhart wegen seiner Lehre nie belästigt worden. Weder daß er im Begharden-Prozeß in Straßburg von 1317 irgend wie berührt, noch daß gegen ihn aus diesen oder andern Gründen in Frankfurt vorgegangen worden wäre. Hier war Eckhart wahrscheinlich überhaupt nie.

Die zweite Beilage kann den Groll des gelehrten Dominikaners gegen die Übertragung der Nonnenseelsorge an den Predigerorden durch Clemens IV. am 6. Februar 1267 nicht verbergen. Hier liegen zwar « die Anfänge der Predigtweise der deutschen Mystiker », hier, in diesem « Nebenberuf », ist es, « wo viele den Charakter von Mystikern » erwarben, während « ihr eigentlicher Charakter der von Scholastikern war ». [3] Hier aber auch der Grund, warum « der Orden in Deutschland im XIV. Jahrhundert keine bedeutende und fruchtbare Theologen aufzuweisen hat ». [4]

Der kurze Bericht über den eben aufgefundenen Kodex von lateinischen Schriften Eckharts in Cues, den Nik. Cusanus hatte anfertigen lassen, und an dessen Rande dieser eigenhändige Bemerkungen ange-

[1] A. a. O. S. 526.

[2] A. a. O. S. 527. — Was Denifle mit diesem glücklichen Gedanken ausdrücken will, bezeichnet die spätere Forschung als « Popularisierung » der scholast. Philos. u. deren Produkte als « populärtheologische Fach- od. Gebrauchsliteratur ». S. *G. Müller*, Deutsche Dichtung v. d. Renaissance bis zum Ausgang des Barock, Heft 2, S. 40 ff. (= 82. Lieferg. des Walzelschen « Hdb. d. Lit. Wissensch. »).

[3] A. a. O. S. 647 f.

[4] A. a. O. S. 645 f.

bracht hat, gibt Denifle Anlaß, seine vorausgehenden Formulierungen als bestätigt durch das sehr erweiterte Material zu wiederholen : daß Eckhart als Scholastiker anzusehen sei, dessen lateinische Werke nach dem Umfang (durch den neuen Fund) und auch gehaltlich vor den deutschen Schriften den Vorrang hätten, daß er aber im Ganzen ein « wirrer », unklarer, « extravaganter » Denker sei.

Durch eine glückliche Entdeckung gelingt es Denifle auch, mit aller Sicherheit den Geburtsort nachzuweisen in der Arbeit : « *Die Heimat Meister Eckeharts.* » [1] Er stammt aus Hochheim, zwei Stunden nördlich von Gotha, wahrscheinlich aus dem Ritterstande derer « von Hochheim ». Somit ist Pregers Vermutung bestätigt. [2]

Epochemachend waren die Entdeckungen Denifles auf jeden Fall. Eckhart erschien in ganz neuem Lichte. Man mußte sich von ihm ein anderes Bild machen. Das richtige hat aber Denifle noch nicht entworfen, ja er hat nicht einmal die richtigen Linien für die nächste Eckhartforschung gewiesen. Denn dem Mystiker Eckhart, als welchem Eckhart überhaupt eine Bedeutung zukommt, wird der gelehrte Quellenforscher niemals gerecht.

Zunächst trat ein merklicher Stillstand in der Forschung ein. Man war durch das scharfe Gericht Denifles über die bisherigen Leistungen etwas eingeschüchtert worden. Was noch in diesem Jahrhundert über Eckhart geschrieben wurde, waren einzelne mehr nebensächliche Studien, bei denen sich meistens eine polemische Stellung gegen Denifles Verkennung des Mystikers Eckhart geltend macht. Noch 1886 erscheint eine würdige Darstellung des *Predigers Eckhart* im bereits genannten Buche : « Geschichte der Predigt in Deutschland von Karl d. Gr. bis zum Ausgang des XIV. Jahrhunderts » [3] von Linsenmayer. Vorausgegangen war ihr die in mehrfacher Beziehung anregende [4] Würdigung Eckharts in derselben Eigenschaft im Aufsatz : « *Die altdeutsche Predigt* » von Wackernagel-Rieger in Wackernagels « Altdeutsche Predigten

[1] A. L. K. G. 5 (1889) S. 349-364.

[2] Nach meiner Ansicht hat Denifle Pregers scharfsinnigen Gedankengang (« Vorarbeiten », Zs. f. hist. Theol. 39 [1869] S. 61 ff.) für diese Vermutung gar nicht gewürdigt. S. A. L. K. G. 5. S. 350 f. — Denifle exzerpierend berichtet über « Die Heimat des Meisters Eckard » *R. Ehwald*, in den Mitteilungen der Vereinigung für Gothaische Gesch. u. Altertumsforschung 1901. S. 208 ff.

[3] S. 393-411.

[4] Wiederholt bezieht sich *Pahncke* darauf in der Diss. Halle : Untersuchungen zu d. dt. Pred. Meister Eckharts 1905. S. 13 ; 19.

und Gebete », 1876. [1] — E. Fiebiger findet in den Untersuchungen « Über die Selbstverleugnung bei den Hauptvertretern der deutschen Mystik des Mittelalters », 1. Teil 1889 [2], daß Eckharts Begriff der Selbstverleugnung dem biblischen nicht entspreche. — B. M. Mauff liefert die Untersuchung : « Der religionsphilosophische Standpunkt der sogenannten deutschen Theologie, dargestellt unter vornehmlicher Berücksichtigung von Meister Eckhart » 1889. [3] Im selben Jahr erscheint auch die scharfe Polemik gegen Denifle von E. Kramm : « *Meister Eckehart im Lichte der Denifleschen Funde* » [4], die sich besonders gegen die Unterschätzung des « deutschen » Mystikers Eckhart wendet. Auch damit geht er nicht mit Denifle einig, daß Eckhart ein schlechter und unklarer Denker gewesen sei, und sucht dies mit der Darlegung der Lehre Eckharts vom Sein zu begründen. Auch von anderer Seite wird eine notwendige Verbesserung des von Denifle eingenommenen Standpunktes gefordert. Sehr treffend sagt Cl. Baeumker : « Man wird auch nach dieser Entdeckung » (nämlich des lateinischen Schrifttums Eckharts) « daran festhalten müssen, daß die eigentliche *historische* Bedeutung Eckharts, die Seite seines Wirkens, welche ihn als einen wichtigen Faktor in der allgemeinen Zeitbewegung erscheinen läßt, nicht in seinen wenig gelesenen lateinischen Schriften, sondern in seinen *deutschen* Traktaten und Sermonen zu suchen ist. Aber für das Verständnis dieser deutschen Schriften ist uns in den neuentdeckten lateinischen Schriften Eckharts und in dem Vergleiche mit der gleichzeitigen lateinischen Scholastik der sichere Schlüssel geboten ». [5] — Unter die genannten Studien ist auch die Arbeit von A. Bullinger einzureihen : « Das Christentum im Lichte der deutschen Philosophie. 1. Teil, Eckhart. » [6] 1894. Er greift auf die behauptete Verwandschaft Hegels mit Eckhart zurück und versucht beide als die größten Religionsphilosophen darzutun. Indem er Eckhart gegen den Vorwurf des Pantheismus in Schutz nimmt, setzt er sich z. T. mit Denifle auseinander. — Rein

[1] Aufsatz S. 291-446 (s. o. S. 69). Eckhart behandelt er S. 398-428 (von *Rieger* stammend). In vielen Punkten nimmt er Formulierungen, wie sie *Quint* in einem Aufsatz in der D. V. S. 6. 1927/28 gibt, voraus.
[2] Brieger Gymn. Progr. Nr. 170. Lpzg. Fock, 22 S. 1889.
[3] Rudolstadt. Dabis. 48 S. 1889.
[4] Progr. d. königl. Gymn. z. Bonn. 24 S. 1889.
[5] Ges. Vorträge u. Aufsätze von Cl. Baeumker m. einem Lebensbild Baeumkers, hrg. v. M. Grabmann, 1928 (= Beitr. z. Gesch. d. Philos. u. Theol. d. M.-A. Bd. 25. H. 1/2) S. 135.
[6] Progr. Dillingen. 43 S. 1894.

philosophisch-grammatikalisch prüft die deutschen Schriften Eckharts : Em. Pantl : « Die von Bock aufgestellten Regeln über den Gebrauch der Konjunktive im mhd. untersucht an den Schriften Meister Eckharts » 1899–1902. [1]

Erwähnung verdient das Portrait Eckharts in Rud. Euckens erfolgreichem Werk : « Die Lebensanschauung der großen Denker » 1890 [2], besonders aber der 2. Aufl. 1896, wo die verfehlten Behauptungen, als sei Eckhart « der erste bedeutende Philosoph deutscher Nationalität » [3] und als habe er « weit über sie (die Kirche) hinaus gewirkt und die Neuzeit mächtig vorbereitet » [4] aufgegeben werden und eine würdige und tiefe Darstellung des von Eucken gefeierten deutschen Denkers gegeben wird. [5]

Die Erholung vom Denifleschen Schlage, wenn man so sagen darf, tritt erst nach 1900 ein. Die Echtheitsfrage des bekannten deutschen Eckhartsgutes, die bisher nur gelegentlich angetönt worden war, dehnte sich zunächst auf den ganzen Bestand aus. Es herrschte eine allgemeine Unsicherheit. Umfangreiche Stücke mußten bereits als un-Eckhartisch fallen gelassen werden. Es fällt vor allem die von Pfeiffer edierte « Glose über das ewangelium S. Johannis ». [6]

Das Verdienst, das Eckhartstudium wieder energisch aufgenommen zu haben, gehört besonders der Schule Ph. Strauchs in Halle. Vorerst sucht Pahncke die Tradition Pregers wieder aufzunehmen, indem er in seiner Dissertation 1905 « *Untersuchungen zu den deutschen Predigten Meister Eckharts* » einen Grundstock von 50 echten Predigten hinstellt. O. Simon beweist die Unechtheit des bisher für die Darstellung der Lehre Eckharts ausgiebig angewandten Traktats von der « Schwester Katrei » in der Diss. ebd. 1906 : « *Überlieferung und Handschriftenverhältnis des Traktates der ‚Schwester Katrei'.* » Strauch selbst gibt in seiner Rektoratsrede, Halle 1912 : « *Meister Eckhart-Probleme* », die Richtlinien für erfolgreiches Arbeiten an den schwierigen Fragenkomplexen.

[1] Sep. aus d. Progr. d. II. Staatsgymn. im II. Bez. Wiens. 1899, u. d. kais. Franz-Jos.-Staatsgymn. in Freistatt 1902. 29 S. 28 S. (Rez. Afda. 30. S. 174-178, von V. E. Monrek.)

[2] « Eine Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart. » Lpzg. Veit, 1890. Eckhart, S. 301-304, 1896 [2] usw. 1921 [15 u. 16].

[3] A. a. O. 1. Aufl. S. 301.

[4] A. a. O. 1. Aufl. S. 303.

[5] A. a. O. 5. Aufl. 1904. S. 350-354.

[6] Deutsche Mystiker II. S. 578-583 ; vgl. Denifle, A. L. K. G. 2. S. 676 f.

Bezüglich der Echtheitsfrage der deutschen Schriften gelangten die Untersuchungen von Ad. Spamer und O. Behaghel zu ganz negativen Resultaten. Der erstere schließt aus seiner Arbeit : « Zur Überlieferung der Pfeifferschen Eckharttexte » [1], daß « einzig und allein der V. Traktat » (« Buch der göttlichen Tröstung ») « bis jetzt von den deutschen Schriften völlig für Meister Eckehart gesichert erscheint » [2] ; der letztere : « Zur Kritik von Meister Eckhart » [3], führt, auf das sichere Resultat Spamers gestützt, eine Stilvergleichung an den andern Traktaten durch und kommt zum Schluß, daß alle Traktate unecht seien. Das glaubt er auch von den Predigten annehmen zu dürfen : « Soviel dürfte », sagt er, « unsere Untersuchung ergeben haben : was in unsern Ausgaben unter dem Namen Eckharts geht, ist zum weitaus größten Teil herrenloses Gut oder vielmehr Gut einer ganzen Reihe von unbekannten Herren ». [4]

Eine fast unabsehbare Literatur hat sich seit der Jahrhundertwende um den Meister Eckhart angesammelt. Neue Entdeckungen (Verteidigungsschrift. Pariser Quaestionen usw.) haben neue Gesichtspunkte und historische Zusammenhänge geboten. Aber weder in der theologisch-philosophischen noch in der philologisch-textkritischen Fragestellung ist bis heute eine allgemein befriedigende Lösung möglich gewesen und wird wohl auch nie möglich sein.

[1] Beitr. z. Gesch. d. dt. Spr. u. Lit. 34 (1909. S. 307-420).
[2] A. a. O. S. 418.
[3] Ebd. S. 530-552.
[4] A. a. O. S. 551.

PERSONENREGISTER

Eckhart, Seuse, Tauler werden nicht registriert.

